قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي

أصولها النظرية - جوانبها التطبيقية

دراسة علمية لمسئولية الإنسان في الإسلام

الطبعة الثانية ١٩٨١ م

تأليف

دكتور

محمد السيد الجليند

دار العلوم — جامعة القاهرة

أستاذ الثقافة الإسلامية المساعد

جامعة الملك عبد العزيز — جده

طبع بمطبعة الحلبي
٨ درب مشرفي متفرع من شارع الظاهر

قال تعالى :

« اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً »

(صدق الله العظيم)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد صاحب الخلق العظيم وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين ٠

وبعـــد ٠٠

فان مشكلة الخير والشر من المشكلات الفكرية التى تطرح نفسها على العقل فى كل عصر ، فهى قديمة جديدة فى وقت واحد ، لأنها مشكلة الانسان حيثما وجد ٠ لذلك فقد عرضت لها جميع الأديان السماوية والمذاهب الفلسفية وتعددت حولها الآراء واختلفت مناهج البحث ووسائل الحـل ، لأن كل مذهب عرض لهذه المشكلة فانما يعبر فى موقفه منها عن طبيعة ذلك المذهب وموقفه من العقائد الدينية ومدى تقبله للحلول المقترحة من وجهة نظر الدين أو رفضها ٠

ويجدر بنا فى هذه المقدمة أن نوضح السبب الذى من أجله شغل المعتزلة أنفسهم ببحث هذه القضية بحيث شغلت معظم مؤلفاتهم الكلامية ووضعوا من أجلها أهم أصول مذهبهم الكلامى وهو أصل العدل الذى تفرع عنه موقفهم من الوعد والوعيد والثواب والعقاب والتكاليف الشرعية وعلاقة الله بالانسان عامة ووجوب العناية به باعتباره مخلوقا مؤهلا لخلافة الله فى كونه ٠

ولقد أثيرت قضية الخير والشر فى عصر مبكر قبل ظهور المعتزلة بقرن من الزمان وتكلم فيها الرسول والسلف وعبروا عن رأيهم المستقى من الكتاب والسنة فى حل هذه المشكلة ، كما بحثت جوانبها الميتافزيقية تحت مسائل القضاء والقدر ٠ ويذكر ابن قتيبة أسماء جماعة من السلف الذين تبنوا الدفاع عن حرية الانسان فى وقت مبكر من تاريخ الاسلام وأنكروا أن يكون القدر حاملا لمعنى الجبر ونفوا العلاقة بينهما وسموا فى هذه الفترة المبكرة بالقدرية ، من هؤلاء عمر المقصوص ومعبد الجهنى ومكحول الدمشقى

وعطاء بن يسار وغيلان الدمشقى (١) وظهر الى جانب هؤلاء تيار جبرى يتزعمه الجهم بن صفوان الذى أنكر حرية الانسان وقال بانه كالريشة المعلقة فى الهواء ٠

وكان جماعة من القدرية يترددون على مجلس الحسن البصرى الذى كان ملتقى لقراء عصره ومفكريه ، كما كان يتردد على مجلس الحسن ايضا وأصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد ٠ وهذا قد يفسر لنا العلاقة التاريخية بين المعتزلة والقدرية ٠

ولقد استغل خلفاء بنى أمية فكرة الجبر وتبنوا الدفاع عنها واتخذوا لهم بطانة من فقهاء الشام يزينون للعامة القول بالجبر وشجعوا هذا الاتجاه الذى ارتكبوا فى ظله ألوان الظلم والنهب والفساد ٠ وأعلن معاوية على الرعية أن ولايته انما كانت بقضاء الله ولو أراد الله تغيير ما نحن فيه لفعل ٠ ولقد سخط ابن عباس على موقف قراء الشام من بنى أمية وقولهم بالقدر فبعث اليهم يلومهم بقوله : « هل منكم الا مفتر على الله يحمل ذنبه واجرامه عليه ، وينسبها علانية اليه ، وهل منكم الا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته أعلى هذا تواليتم أو عليه تمالأتم ، عهدتم الى موالاة من لم يدع لله مالا الا أخذه ولا منارا الا هدمه » ٠

ولقد صرح المعتزلة فى كتبهم بأن معاوية بن أبى سفيان أول من قال بالجبر فى الاسلام وعمل على اشاعته بين الرعية حتى كاد يقضى على احساس الناس بمسؤليتهم تجاه أنفسهم وشئون حياتهم ، لولا بقية من هؤلاء المفكرين الذين دعوا الى الحرية ووجوب مساءلة الانسان على أفعاله خيرها وشرها ٠

وتبنى المعتزلة ــ بعد القدرية ــ قضية الدفاع عن حرية الانسان وانتقلوا ببحث مشكلة الخير والشر من مستواها الميتافزيقى الى المستوى الانسانى حيث وضعوا أصول فلسفتهم الخلقية التى حددوا فى ضوئها موقف الانسان من قضية الخير والشر والتزامه بالواجب العقلى قبل ورود الشرع ٠ لأن شريعة الأخلاق عندهم سابقة على شريعة العقائد الدينية ٠ وأخذوا يطبقون هذه المبادىء الأخلاقية على الأفعال الالهية ففسروا صفات الأفعال بمفهوم أخلاقى وحددوا علاقة الله بالانسان ــ بدءا ونهاية ــ فى ضوء مفهومهم للعدل الالهى الذى يجب أن يكون شاملا لكل فعل الهى يتعلق بالانسان كما بحثوا مسائل الحسن والقبح ، والواجب واستحقاق المدح

---

(١) تأويل مختلف الحديث : ٩٨ ، الخطط : ٤/١٨١ ــ ط بولاق ٠

والذم والثواب والعقاب بمفهومهم الأخلاقى المستمد من حسن الفصل فى نفسه وقصد صاحبه منه ٠

ولقد انتشر فى كتب الأشاعرة كثير من الفهم الموجه الى المعتزلة بأنهم ينكرون القضاء الالهى ، ولقبوهم بالقدرية والمجوسية ، وغير ذلك من الأسماء المنفرة بقصد التشنيع على المعتزلة وتنفير الناس منه ، ولقد وقع فى هذا الخطأ كثير من الباحثين الذين اكتفوا بقراءة ما كتبه الأشاعرة وخصوم المعتزلة ولم يقرأوا ما كتبه المعتزلة أنفسهم ٠

والحقيقة لقد أوقفتنى معايشتى للمعتزلة طوال هذه الفترة على كثير من حقائق المذهب التى تناقض تماما ما أشيع عنهم ومن أهم هذه الحقائق موقفهم من القدر ومشكلة الخير والشر ٠ فان المعتزلة لم ينكروا قضاء الله السابق بالمعنى الذى عبر عنه القرآن بقوله « وكل شىء أحصيناه فى امام مبين » ، ولكن جميعهم أنكر أن يكون قضاء الله بهذا المعنى يحمل معنى الجبر أو الاكراه فلقد فهموا القضــاء الالهى على معنى تنزيهى يرتفع به عن مباشرة القبائح أو التعلق بها ، لأنه تعالى بيده الخير ٠

والخير اليه والشر ليس اليه ٠ ولقد عمل المعتزلة على محاربة دعوى ارتباط الجبر بالقضاء الالهى ليفصلوا بذلك بين الفعل الانســانى والفعل الالهى وحتى لا يحمل الانسان اجرامه على ربه ، ويتخذ الخلفاء من القدر وسيلة لنهب الأموال وسفك الدماء وانتهاك حرمة الدين ٠ واذا كان المعتزلة يقصدون بذلك نفس الجبر فلا ينبغى أن يفهم منه أنهم ينفون العلم الالهى السابق أو نفس القدر ، لأن اثبات الجبر شىء واثبات القدر شىء آخر ، كما أن نفى الجبر لا يلزم عنه الضرورة نفى القدر ٠ ولقد أوضح ابن عباس الفرق بينهما فى قوله : لا يقولوا جبر الله العباد على المعاصى فتجوروه ، ولا تقولوا لم يعلم ما العباد عاملوه فتجهلوه (١) ٠

والخطأ الذى وقــع فيه خصوم المعتزلة انهــم ظنوا أن نفى الجبر يستلزم نفى القدر ٠ وأن الايمان بالقدر يستلزم اثبات الجبر ٠ وهذا خطأ فى التصور العام لروح العقيدة الاسلامية التى تعلق مسئولية الانسان على حريته وقدرته على فعل الخير والشر على السواء ٠

وتقوم فلسفة المعتزلة فى هذه القضية على أساس أن الانسان مسئول عن وجود الشر فى العالم باعتبار انه المصدر الوحيد لوجوده فى الكون ، ذلك أنهم يفرقون بين جانبين متغايرين فى هذه القضية ٠

---

(١) طبقات المعتزلة : ٢٨ ٠

الجانب الأول : متعلقات القضاء الكونى ، ما يحـل بالانســان من نوازل البلاء كالآلام والأمراض وما شاكلها · وهذا النوع يتعلق به القضاء الكونى العام الذى عبر عنه القرآن بقوله تعالى « اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » · وهنا أمور يوضحها لنا المعتزلة فى متعلقات هذا النوع من القضاء ·

أولا : ان ما يحل بالانسان من مصائب وآلام مما لا دخـل له فيه ولا اختيار له لا يسميه المعتزلة شرا وانما يسمى بلاء وابتلاء وفتنة ومحنة ، وهذا ما عبر عنه الشارع به ·

ثانيا : ان الانسان لا يسأل عن متعلقات القضاء الكونى ولا يحاسب عليه وانما طلب منه الصبر فى الضراء والشكر فى السراء ·

ثالثا : ان متعلقات هذا النوع من القضاء تهدف الى غاية مقصوده فى الحكمة الالهية ولذلك فهى ليست عبثا ويثاب صاحبها بالعوض عليها فى الآخرة ·

ومن هنا فهى ليست ظلما ·· وغيــاب ما فيها من حكمــة مقصودة لا يعنى عدم وجود هذه الحكمة ·

أما الجانب الثانى : فهو ما يقوم به الانسان نفسه من أعماله السيئة كالمعاصي والقبح فهذا النوع هو ما يسمى شرا على الحقيقة عند المعتزلة وفى عرف الشرع كذلك لأنه لا حكمة فيه وهو قبيح فى نفسه وما كان كذلك فهو جدير بأن يسمى شرا وهذا النوع هو ما يحاسب عليه الانسان ويسأل عنه وتجرى عليه المفاهيم الأخلاقية حيث يخضع للقصد والنية ، ويخضع لحرية الانسان واختياره ·

ولقد ظل تراث المعتزلة مجهولا الى فترة قصيرة حيث اكتشفت البعثة المصرية بعض مؤلفات القاضى عبد الجبار بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء باليمن وكان أهم هذه المخطوطات موسوعته الكبرى فى العدل والتوحيد ، وهو كتاب المغنى · ثم تتابعت بعد ذلك اكتشافات مؤلفات الزيدية وبعض رجال المعتزلة التى كان آخر ما نشر منها – حسب ما أعلم – كتاب فضل الاعتزال ، وذكر المعتزلة للبلخى الذى نشر فى تونس فى عـام ١٩٧٤ ، وغياب تراث المعتزلة حتى هذه الفترة قد اضطر الباحثين أن يأخذوا آراء المعتزلة من كتب خصومهم · وهذه قضية لا تعبر فى الحقيقة عن موقف المعتزلة فى المشكلات التى عرض لها الباحثون بقدر ما تعبر عن وجهة نظر

خصومهم ، ولذلك فقد ظلت آراء المعتزلة موضـع شك واتهـام فى كل ما عرضوا له من قضايا ٠

ولم يكتب عن الجانب الأخلاقى عند المعتزلة حتى الآن ما يكفى للكشف عن موقفهم الفكرى من قضايا الانسان والمجتمع وعلاقة الله بالانسان كما لم يكتب شىء عن الاتجاه الأخلاقى عند الأشاعرة ، واهم ما ظهر فى هذا المجال هو بحث للدكتور محمود صبحى عن الفلسفة الخلقية بين العقلين والذوقين ، كما نوقش أخيرا بكلية الآداب جامعة القاهرة بحث عن الحسن والقبيح العقليين ٠ وكلا البحثين لم يبين اثر موقف المعتزلة من هذه القضية على الجانب السلوكى والاجتماعى والسياسى ٠ كما لم يعرض البحث الجانب الميتافيزيقى للمشكلة ، ولم ينته واحد منهم الى الفرق بين ما يسمى ببراءة الخصم فى مذهب المعتزلة ٠

كما ظهر فى لندن أخيرا كتاب بعنوان Islamic Rationalism تناول مؤلفه بعض آراء للقاضى عبد الجبار فى المشكلة الأخلاقية من كتاب المغنى ٠ كما أن مجموعة البحوث التى قام بها عدد من المستشرقين عن المعتزلة جاءت كلها حول ايجاد تعليل مقبول لتسمية المعتزلة بهذا الاسم (١) وعن علاقتهم بالقدرية وبالخلفاء الأمويين والعباسيين (٢) ٠

ولقد حاولت فى هذا البحث أن أكشف المنهج الفكرى لموقع المعتزلة والأشاعرة فى هذه القضية من الناحيتين الميتافزيقية والانسانية على حد سواء واتضح لى خلال البحث أن المعتزلة يحرصون على تنزيه الجانب الالهى من أن يتعلق به وجود الشر فى العالم وان المسئولية كاملة تقع على الانسان باعتباره فاعلا مختارا صاحب قصد وارادة كما أثبت المعتزلة أيضا أن أمور البعث والحساب والجنة والنار ضرورة أخلاقية بالاضافة الى كونها ضرورة دينية ، كما فهموا صفات الأفعال الالهية فى ضوء القانون الأخلاقى المدعوم بالكتاب والسنة تأسيسا منهم لقضية الأخلاق التى بعثت الرسل ليتمموا مكارمها ٠

أما الأشاعرة فقصدوا الى اثبات كمـال قدرته تعالى وقيوميته على خلقه فأسندوا اليه كل ما يصدر من العباد من شرور ومعاص حتى لا يند

---

(١) انظر : بحوث فى المعتزلة وآراء لبعض المستشرقين وخاصـة « جولد تسيهر تلينوا وفون كريمر » ، قام بترجمتها د٠ عبد الرحمن بدوى فى كتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » ٠

(٢) The Political atrtuds of mutzlahrg M. watt.

شىء عن قدرته ، وكلا الفريقين يهدف أساسا الى اثبات معنى الكمال لله – حسب تصورهم له – فالغاية عند الفريقين واحدة والاختلاف بينهما يكمن فى التصور العام لمعنى الكمال الواجب وفى المنهج الذى سلكه كل منهم فى تطبيق هذا التصور على الذات وصفاتها ·

وكان من الضرورى لذلك أن نقف على الأسس العقلية التى بنى عليها الفريقان تصورهما لقضية الخير والشر والتى حددت موقفهما من الجانب الانسانى فى هذه المشكلة ، وهذه الأسس تتفق معها الى حد كبير تلك الأسس العقليـة للنظريات الأخلاقية فى الفلسفات الحديثة ، وهـذا فى تصورى كان ضروريا لنعرف موقع أقدام المعتزلة والأشاعرة من سلم التفكير الأخلاقى العام ·

أما الجانب العملى من هـذه القضية فكان نتيجـة منطقيـة لموقف الفريقين من الجانب الالهى وهذه النتيجة تتمثل فى الضوابط الأخلاقية لدى الفريقين لسلوك الفرد والجماعة ·

وتصور المشكلة على هذا النحو قد أملى علينا طبيعـة المنهج الذى تناولناها به وهو منهج يجمع بين النظرة التاريخية والموضوعية معا وهذا فى رأيى منهج أقوم فى الدراسات المقارنة · ومن هنا فقد جاء البحث فى ثلاثة أبواب وخاتمة ·

تناول الباب الأول منها الجانب الالهى من مشكلة الخير والشر · وجاء ذلك فى خمسة فصول ، عرض الفصل الأول منها لتعلق الارادة الالهيـة بوجود الشر فى العالم وهل حقيقة أن الله يريد الشر ، وهل يقع منه الشر مع أنه خير محض ، واذا لم يكن الشر مرادا لله فكيف يسمح بوجوده ·

وعرض الفصل الثانى لقضية العدل الالهى ، وهل من العدل أن يجبر الانسان على فعل الشر ثم يعاقبه عليه فى الآخرة · وخلال هذا الفصل تناولنا علاقة الله بالانسان واتضح لنا أن فلسفة المعتزلة فى هذه القضية مؤسسة على نظرة تفاؤلية فى علاقة الله بالانسان · فهناك نوع من الرعاية الالهية تتمثل فى مسائل الصلاح والأصلح واللطف وبعثة الرسل والتكاليف مما أدى بنا الى القول بنظرية العناية الالهية بالانسان عند المعتزلة ·

أما الفصل الثالث فقد تناول الحكمة الالهية بمفهوم المعتزلة والأشاعرة ووضحنا الفرق بين الموقفين والآثار المترتبة على موقف كل منهما · وأشرنا

الى أن الحكمة الالهية تأبى تأسيس العالم على نوع من الشر · بل كل شيء خرج من يد الله فهو خير لا شر فيه ·

أما الفصل الرابع فكان خاصا ببيان أن القضاء الالهى لا يقضى الشر ولا يتعلق به وبينا مفهوم القضـاء عند الفريقين وما أحاط به من لبس وغموض علقا به حتى جعلا معنى القضاء لصيقا بمعنى الجبر والاضطرار ·

وكانت النتيجة العامة لهذا الباب بفصوله السابقة أن الجانب الالهى لا علاقة له بوجود الشر فى العالم عند المعتزلة بينما رأى الأشاعرة أن الله يخلق الخير والشر على السواء · وترتب اختلاف هذه النتيجة عند الفريقين اختلاف موقفهما من الجانب الانسانى منها · وبيـان هـذا الاختلاف هو ما تضمنه الفصل الخامس من هذا الباب وهو بحث مصدر الشر فى العالم واتضح خلاله تفرقة المعتزلة بين ما يمكن أن يسمى شرا وهو الفعل الخالى من الحكمة والغاية وما لا يمكن · وانتهى هذا الفصل الى أن أفعال الله كلها خير لأنها تهدف الى غاية وتقصد الى تحقيق حكمـة مطلوبة · أما فعـل المعصية وأنواع الفساد التى يفعلها الانسان فهى جديرة بأن تسمى شرا ·· ويحاسب المرء عليها ·

وفى الباب الثانى عرضنا لموقفهما من الأسس العقلية والشرعية التى أقام عليها كل منهما مذهبه الأخلاقى · ووجدنا أن موقف المعتزلة مؤسس على معرفة عقلية للخير والشر تلزم الانسان بأوامر الواجب العقلى وتجعل من هذا الواجب مصدرا للالتزام الخلقى ، أما الأشاعرة فان موقفهم الأخلاقى مؤسس على معرفة شرعية بالأوامر والنواهى التى اعتبروها مصدرا للالتزام الخلقى ·

وتناولنا خلال هذا الباب دور الفطرة فى معرفة الخير والشر والقيمة الخلقية بين النسبية والاطلاق ودور النية فى حسن الفعل وقبحه وما يترتب عليها من المدح والذم مع مقارنة ذلك بنظيره فى الفلسفات الحديثة ·

وفى الباب الثالث تناولت قضية الحرية الانسانية بعد أن قدمت لها بفصل بينت فيه أن الله قد وهب الانسان قدرة تصلح لفعل الخير والشر على السواء وأن توجيه هذه القدرة نحو فعل الخير أو الشر هو فعل الانسان واختياره وهو مسئول عن ذلك ·

ثم تناولت السلوك الانسانى فى ضوء المفاهيم العقلية التى وضعها المعتزلة وجعلوها أساسا للسلوك الأخلاقى · وهكذا يتضح لنا فى موقف

المعتزلة من قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ومسئولية الفرد والجماعة عن تنفيذ هذا المبدأ الهام ثم ختمت هذا الباب ببيان الأثر السياسى لموقف المعتزلة من جوانب هذه القضية ـ الالهى والانسانى ـ ويتمثل ذلك فى موقفهم من نظرية الامامة وموقف الامـام من الرعية وموقف الرعية منه باعتبار ذلك أمرا أخلاقيا أو على الأقل هكذا ينبغى أن يكون .

وبعـــد ..

فهذا جهد متواضع أشهد الله أنى لم أدخر عنه جهدا أو طاقة الا سعيت بها الى تحقيق الكمـال له . واذا كان الكمال غاية منشودة للجميـع فان النقص والتقصير من طبائع البشر . والحق أشهد وأقول اذا كان فى هذا البحث فضل علم فهو من الله وما كان فيه من قصور أو تقصير فهو منى ومن الشيطان ..

وأخيرا أدعو الله سبحانه أن يجعل هذا العمل مقبولا لديه وأن يغفر لى ما قد يوجد فيه من زلات غير مقصودة فما أردت الا الخير وما توفيقى الا بالله عليه توكلت والله المستعان وهو الهادى الى أقوم سبيل .. ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب . وصلى الله على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

دكتـــور
محمد السيد الجليند

بسم الله الرحمن الرحيم

(مدخـل)

الى معرفة الخير والشر

تمهيـد تاريخى :

تعددت الآراء واختلفت المذاهب قديما وحديثا حول تحديد مفهوم الخير والشر ، وما المدلول الأخلاقى لكل منهما ، ولعل السبب الأساسى فى نشأة هذا الاختلاف يرجع - فى رأينا - الى الاختلاف حول مصدر القيمة الخلقية التى يمثلها الفعل الخلقى نفسه سواء كان هذا الفعل خيرا أو شرا ، فما الجهة التى يمكن أن يستمد الفعل منها قيمته الخلقية ، هل هى مجموعة الدوافع والبواعث التى تخلق فى الانسان الرغبة للقيام بالفعل المعين ، أم هى النتائج والغايات التى يهدف اليها الانسان من وراء فعله ؟

وقبل أن نعرض بالحديث عن معنى هذين المصطلحين لدى علماء الكلام فى الاسلام أرى مفيدا أن نشير بايجاز الى أهم الاتجاهات التى سادت الفكر اليونانى حول مفهوم الخير والشر ، وحول القيمـة الخلقيـة التى يستمد منها هذا المفهوم حكمه على الفعل بأنه خير أو شر ، لأن الاشارة الى الفلسفة اليونانية فى هذه القضية توضح لنا ما قد يوجد من علاقات بينها وبين علماء الكلام حول مفهوم الخير والشر ، كما أن ذلك سيوضح الاتجـاه الذى قد ينتمى اليه موقف « المعتزلة والأشاعرة » ، لأن الفكـر الانسانى سلسلة متصلة الحلقات تسلم احداها الى الأخرى ٠ فما ظهر فى عصر من قيم ومثل عليا يمكن أن يتكرر ظهوره فى عصر آخر ، واذا كان هناك من اختلاف أو فروق فان ذلك قد يرجع الى الشكل والمظهر الذى يحمل طابع البيئة والثقافة وروح العصر أكثر مما يرجع الى المضمون والجوهر ٠

ونستطيع أن نؤكد هذه القضية اذا نحن تأملنا تاريخ علم الأخلاق قديما وحديثا وقارنا بين ما قيل بالأمس وما يقال اليوم حول الفعل الخلقى والقيمة الخلقية فان الحقيقة تبدو واحدة وان اختلفت وسائل التعبير عنها ٠

ويمكن القول بأن المذاهب الخلقيـة فى الفكـر اليونانى تأخذ أحـد اتجاهين متمايزين :

الاتجاه الأول : ويسمى باتجاه الدوافع والبواعث ، حيث يستمد الفعل قيمته الخلقية من الباعث الداخلى الذى يدفع الانسان الى القيام بالفعل الخلقى ، ولا عبرة فى ذلك بنتائج الفعل وغاياته ، فقيمة الفعل كامنة فيه وليست خارجة عنه ، باعثة اليه وليست حاصلة عنه ، ومن أصحاب هذا الاتجاه سقراط وأفلاطون ، والرواقيون والكلبيون وأرسطو على اختلاف بين هؤلاء جميعا حول تحديد طبيعة هذا الباعث الخلقى وتوضيح معناه ٠

فسقراط قد جعل السعادة القائمة على أساس من سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى أساسا لكل فعل خلقى ، ورد الانسان الى حياة الاعتدال التى أساسها معرفة الحق والخير والجمال ، وجعل الفضيلة وليدة المعرفة فمن عرف الحق حرص على فعله ومن أدرك الشر توخى الابتعاد عنه ، لأنه لا يأتى الشر الا من جهله ٠ ورفض سقراط أن يرد أخلاقية الفعل الى سلطة خارجية تتمثل فى الآلهة أو العرف أو غيرهما ، وانما حرص على أن يجعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة ، وأن يجعل مقياس الخير والشر مطردا وموضوعيا لا يتوقف على مصالح الناس وأمانيهم فلا يتغير بتغير الزمان والمكان (١) ٠

وأما أفلاطون فرأى أن الخير يكون فى تحقيق العدالة التى تتمثل فى التحكم فى قوى النفس الثلاثة : القوة الناطقة ، القوة الشهوانية ، القوة الغضبية ٠ وتتحكم فى هذه القوى الثلاثة ثلاث فضائل هى على التوالى : الحكمة ، العفة ، العدالة ٠ فالحكيم هو الذى يلزم الاعتدال ، ويتمسك بالعفة ، ويزهد فى اللذة ومتى خضعت الشهوانية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة ٠ والسعادة عند افلاطون تقترن بهذه العدالة ، والعادل سعيد وان أصابته المحن ونزلت به الكوارث وخلت حياته من المتع والملذات ، وهذه السعادة عند افلاطون هى الخير الأقصى (٢) ٠ فالآلام عنده قد تطلب لذاتها مادامت حسنة ٠ وقد تجتنب اللذات مادامت رديئة ، والنافع منها ما يجلب الخير والضار هو ما يجلب لنا الشرور ، وليس الأخيار أخيارا باللذة بل بالخير الذى تجلبه هذه اللذة وليس الأشرار أشرارا بالألم وانما بالشر الذى يقترن به هذا الألم (٣) ٠

---

(١) الفلسفة الخلقية : توفيق الطويل ٣٤ ، ٤٠ ، المجمل فى تاريخ علم الاخلاق : هـ٠ سد جويك ص ٩٩ – ١٠٥ – ترجمة توفيق الطويل – ط سنة ١٩٤٩ الاسكندرية ٠

(٢) الفلسفة الخلقية : توفيق الطويل – ٥٨ ، سد جويك ١٢٧ ٠

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية : ٩٥ ٠

ومن هنا كانت قيمة الفعل الخلقية نابعة من الفعل ذاته وليست قائمة خارجه أو متمثلة فى نتائجه وغاياته ، وأكد أفلاطون القول بأن الفعل الخلقى يتضمن جزاءه فى باطنه ، ويحمل فى ذاته مبررات فعله ، فقيمته ذاتية فيه ، ومعنى هذا ان الانسان الفاضل لا يقدم على الفعل رغبة فى تحقيق لذة أو الحصول على منفعة ، وانما يأتيه لذاته باعتباره غاية فى نفسه (٤) ٠

ولقد صرح أرسطو فى أول كتابه (الأخلاق النيقوماخية) بأن الخير هو موضوع جمع الآمال (٥) ، وهو ما يقصد اليه الكل وجعله تابعا لعلم السياسية (٦) التى احتلت عنده مكانة هامة ، ومن هنا كانت الأخلاق علما عمليا لأنها تهدف بالدرجة الأولى الى اسعاد المجتمع ٠ وجعل السعادة هى الغاية القصوى للسلوك الانسانى حيث تكون أداة لغاية أخرى بعدها ، بل كل انماط السلوك لابد أن تهدف الى هذه الغاية ومن ثم تتجه نحوها أفعال الانسان ، وتكون قيمتها فى ذاتها وليست خارجة عنها ٠ ولم يجعل الفضيلة غاية للسلوك كما فعل سقراط ، انما كانت الفضيلة وسيلة لتحقيق السعادة التى هى أقصى أمانيها (٧) ٠

واشترط أرسطو فى الفعل الخير :

١ ـ أن يطلب لذاته بأن يكون هو الغاية فى نفسه وليست نتيجته ٠

٢ ـ أن يكون كافيا بنفسه لاسعاد الفرد وهذا لا يتحقق الا فى السعادة التى هى الخير الأقصى (٨) ٠

كما اشترط فى الفاعل لكى يكون فاضلا خيرا شروطا لابد من توافرها :

١ ـ أن يكون الفاعل عالما بما فعل ، وهذا ما يعبر عنه بالقصد أو الارادة ٠

٢ ـ أن يكون الفاعل مختارا فى قصده دون أن يتوقع من وراء اختياره نفعا ٠

---

(٤) الفلسفة الخلقية : ٥٦ ٠
(٥) الأخلاق النيقوماخية : الترجمة العربية ١٦٨ ٠
(٦) الأخلاق : ١٧١ ٠
(٧) الفلسفة الخلقية : ٧١ ٠
(٨) تاريخ الفلسفة اليونانية : ١٨٧ ٠

٣ ـ أن يفعل وهو مصمم ألا يقع فعله خلاف مقصوده بمعنى أن يتحقق قصده من الفعل (٩) ٠

فاذا تحققت هذه الشروط فى الفعل والفاعل تحققت السعادة التى هى الخير الأقصى عند أرسطو وبها يكون للفعل قيمة خلقية ٠

أما الرواقيون والكلبيون فقد رأوا أن الفضيلة لا يمكن أن تتحقق الا بالتجرد من الرغبات والشهوات الحسية ونادوا بنزعة تصوفية أساسها الزهد فى كل ما يتصل بحاجات النفس ومطالب الجسد ، لذلك كان الحكيم عندهم من يخضع حياته عن وعى لحكم العقل ويعيش وفقا لما تمليه أحكامه ٠ فالفضيلة وحدها هى الخير والرذيلة وحدها هى الشر ، ولا شىء سواهما يمكن اعتباره خيرا أو شرا ٠ ولقد أدى بهم هذا النزوع الى عدم الاكتراث بمظاهر الحياة التى تورث اللذة والنعيم ، فليس عندهم أن العجز والفقر والمرض والموت شر ، كما استبعدوا من الخيرات الثراء واللذة والصحة والحياة ، فالحكيم قد يفضل الموت أحيانا هربا من أنماط معينة من السلوك فى الحياة ٠ ولما كانت الفضيلة عندهم تقوم على التأمل العقلى فقد استندت فى أسها الى المعرفة ، وبهذا يقترب المذهب الرواقى من رأى سقراط وأفلاطون فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة (١٠) ٠

الاتجاه الثانى : ويسمى بالاتجاه الغائى ، وهو الذى يستمد القيمة الخلقية للفعل من نتيجته الحاصلة عنه ، والتى هى سابقة فى ذهن الشخص على وجود الفعل لكنها متأخرة عن الفعل فى الوقوع ، ويندرج تحت هذا الاتجاه أصحاب مذهب اللذة كالسوفسطائيين والقورينائيين والابيقوريين وما تفرع عن هذه المذاهب من آراء ٠

فالسوفسطائيون رأوا أن الانسان الفرد مقياس لكل شىء ، فهو مقياس للحقيقة والمعرفة ، وهو أيضا مقياس للقيمة الخلقية ٠ وجعلوا اللذة غاية للافعال الانسانية فمن حق الانسان أن يستخدم ذكاءه فى اشباع رغباته بما يجلب عليه اللذة والسرور بالطريقة التى يرضى عنها ، والخير كل الخير فى ارواء شهوات الانسان والحصول على اللذات والابتعاد عن كل ما يجلب الألم والأحزان ، فقيمة الفعل الخلقى عندهم تكمن فى الغاية من الفعل ، فكل فعل يؤدى الى السرور واللذة ويبتعد عن الألم والغم يكون خيرا وكل

---

(٩) الأخلاق لأرسطو : المقدمة ص ٨٥ ٠

(١٠) الفلسفة الخلقية : د٠ توفيق الطويل : ٤٥ ، ٩٠ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : د٠ يوسف كرم ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ٠

ما أدى الى الآلام أو ابتعد عن تحصيل اللذات يكون شرا • لأن اللذة وحدها هى الخير عندهم والألم وما يؤدى اليه هو الشر •

وقبلهم كان ديموقريطس الذى اعتبره (سد جويك) أول مفكر أعلن فى وضوح أن السرور والمرح (اللذة) هو الخير الأسمى للسلوك الانسانى ، كما جعل اللذة النفسية فى مرتبة أسمى من اللذة الحسية (١١) •

وذهب القورينائيون الى أن اللـذة هى الخير الأقصى ، وهى غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ، ولقد صرح ارستبوس (أحد أعلام هذه المدرسة) بأن اللذة هى نداء الطبيعة النابع من داخل كل منا فيجب علينـا أن نلبى نداءها بلا خجـل ولا استحياء ، واذا كان العـرف الاجتماعى أو التقاليد المحلية قد تقف حائلا دون ارواء لذاتنا فما علينا الا أن نعلن الثورة على هذه التقاليد ونحتقرها لأنها تقف ضد طبيعة الأشياء ، فما عاق اشباع هذه اللذات يكون شرا محضا يجب على الجميع أن يسارع الى التخلص منه والثورة ضده (١٢) •

وكان أبيقور من أنصار هذا الاتجاه أيضا ، فاللذة عنده هى الخير الأسمى ، والألم هو الشر الأقصى ، فالفضيلة ليست قيمة فى ذاتها وانما تستمد قيمتها من اللذات التى تقترن بها (١٣) •

هذه لمحة سريعة وقصيرة توضح أهم الاتجاهات التى سادت مدارس الفكر اليونانى حول تحديد مفهوم الخير والشر ، يتضح منها أن هناك اتجاهين رئيسين سادا التفكير الخلقى عند اليونان وهما كما سبق : اتجاه الدوافع والبواعث الذى يرفض الغاية قيمة للفعل الخلقى ، ويجعل قيمة الفعل كامنة فيه متمثلة فى نبل المقصد وسمو الباعث والارادة الطيبة ، فمبررات الفعل باطنه فى الباعث والارادة منه ، والانسان الخير هو الذى لا ينتظر الجزاء من الفعل وانما يفعل الخير ايمانا منه بأن الخير هو ما يجب أن يفعل •

---

(١١) المجمل فى تاريخ علم الأخلاق : هـ• سد جويك ـ ترجمة توفيق الطويل ص ٨٧ ـ ط الثانية سنة ١٩٤٩ ـ دار نشر الثقافة بالاسكندرية •

(١٢) الفلسفة الخلقية : د• توفيق الطويل : ٥ ، سد جويك ١٠٧ ، تاريخ الفلسفة : يوسف كرم سنة ١٩٦١ •

(١٣) تاريخ الفلسفة : يوسف كرم : ٢١٩ ، سـد جويك : ١٧٣ ، الفلسفة الخلقية : ١٠٩ •

أما الاتجاه الآخر : فيجعل قيمة الفعل فى الغاية منه ، فان كانت نتيجة الفعل نافعة أو ملذة أو سارة كان الفعل خيرا ، ولا عبرة فى ذلك بالنوايا والارادات من الفعل ، وان كانت نتيجة الفعل غير نافعة أو مؤلمة كان الفعل شرا مهما توفر له من حسن النية ونبل الدافع ، ولست معنى هنا بنقد هذه المدارس أو التعليق عليها ، ويكفى أن أشير هنا أن أثر هذين الاتجاهين قد امتد الى العصور الحديثة فشمل كل مدارسها الفلسفية رغم اختلاف التسميات وتعدد المشارب ، والخلافات القائمة بين هذه المدارس خلافات فى التفصيل والتطبيق ترجع فى معظمها الى عوامل البيئة والثقافة أما القضايا العامة الكلية فلا تخرج عن هذين الاتجاهين .

وبعد هذه اللمحة التاريخية يجدر بنا أن ننتقل الى الفكر الاسلامى لنقف على حقيقة موقف المعتزلة والأشاعرة من هذه القضية ، بادئين بتوضيح موقفهما من قضية المعرفة أولا وهل هى واجبة بالعقل أو بالشرع ، لأن ذلك هو المدخل الصحيح لفهم موقف الفريقين من قضية الخير والشر .

« المعرفة بين وجوب العقل والشرع »

(أ) المعتزلة :

ذهب المعتزلة الى أن « كل نظر يندفع به الضرر عن نفس مقرر فى عقل كل عاقل ولا شبهة فى ذلك » (١٤) وأن أول الواجبات على المكلف هو النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى ؟ ومعرفة سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن الا بعد معرفة الله تعالى ، ومعرفة الله لا تحصل الا بالنظر ، لأن الله أكمل عقل المكلف من أجل النظر المؤدى الى العلم واليقين ، وييسر للانسان سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة والتمكين من الآلة من أجل القيام بما أمرهم به من طاعات وفضائل ، وبصرهم بما نهاهم عنه من رذائل ومعاص ، فالعقل هو السبيل الوحيد لارشاد الانسان فى حياته العملية ، يستضىء بنوره ، ويمتثل أحكامه ويستحق بذلك المدح والذم فى الدنيا والثواب أو العقاب فى الآخرة ، كما أن القانون الاسلامى فى الأخلاق والمعرفة عموما يرجع الى العقل السليم فيقلده الحكم ويخوله حق الأمر والنهى فى أطوار ثلاثة :

(١٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٧ ـ ٧١ .

(أ) قبل ورود الشرع ٠

(ب) وفى أثناء نزول الشرع ٠
(جـ) وبعد انتهائه وتمامه ٠

أما قبل ورود الشرع فان القرآن قرر فى عبارة صريحة أن النفوس كلها قد طبعت على أساس أن الله قد ألهمها فجورها وتقواها ، كما قرر أن الانسان على نفسه بصير ، وهو لا يكتفى بأن يجعل هذه البصيرة قوة كاشفة معرفة ، بل يجعلها آمرة ناهية ، وقد نص القرآن على من خالف أوامرها بأنه فى ضلال وطغيان : « أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون » (١٥) فهذه الآية لا تدع مجالا للشك فى وجوب الخضوع للمعرفة العقليـة عموما وللاذعان لأوامر العقل متى اتضـح أمامها طـريق الحق والصواب ، وكذلك يقول الرسول صلوات الله عليه وسلم « اذا أراد الله بعبد خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه » ٠

أما دور العقل فى أثنـاء نزول الشريعة وبعد تمامها فليس مفسوخا ولا مهملا ، لأن النور لا ينسخ النور ولكن يؤكده ويؤيده ويغذيه ويرشده وذلك لأن شئون الانسان على ثلاثة أضرب :

١ – منها ما للعقل فيه حكم حاسم وذلك كالأصول التى لا تتعارض فيها الأنظار ولا تختلف فيها الآراء كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان الشرع فى هذه المواضع يجيء ليقرر حكم العقل ويؤكده ولا يعارضه ٠

٢ – ومنها ما للعقل فيه نور ضئيل تغشاه الظلال وتخالطه الأوهام وهو مواضع الشبهات العقلية ، كالخمر ، والتضحية فى سبيل الواجب ، وهنا يجيء الشرع امدادا لنور العقل فيرجح له جانب الحكمة ويبين له طريق الرشد ويصحح له أخطاء الوهم التى تخالطه وتغشـاه ، والعقـول الصريحة التى لا تخالطها غشاوة تقرر سابقا ما يقرره الشرع ولا تعارضه ٠

٣ – وهناك الأمور التعبدية التى لا مدخل للعقل فيها كتفصيل أنواع العبادات وكيفياتها ومقاديرها فيكون ورود الشرع بها مكملا لمـا فات العقل ادراكه وموقف الشرع فى هذه القضية التى لم يهتد اليها العقل بمفـرده لا يمكن أن يستغنى عن نور العقل بل ما يزال فى أشد الحاجة الى العقل من ثلاثة أوجه :

---

(١٥) الطور : ٣٢ ٠

الوجه الأول : ان الشرع لا يزال يستند الى العقل فى مطالبته للمؤمنين بأداء واجباتهم الشرعية ليس باعتبار أنها أوامر الهية فحسب ، ولكن باعتبار انها أصبحت أوامر أخلاقية مقررة فى حكم العقل الذى يقضى بوجوب شكر المنعم وحسن ذلك ٠

الوجه الثانى : أن أوامر الشريعة فى معظم شأنها عامة وكلية ، يكل الشرع تفصيلها وتحديدها الى تقدير العقل ومعرفته بوجوه النفع والضرر والمصلحة والمفسدة والى تقدير الوجدان الخلقى الذى أودعه الله فى كل نفس وكثيرا ما يصرح القرآن بتفويض العقل الشخصى أو الجماعى فى تحديد مقادير الحقوق والواجبات وأساليبها : « ممن ترضون من الشهداء » (١٦) « رزقهن وكسوتهن بالمعروف » (١٧) « متاع بالمعروف » (١٨) وهكذا يرجع القرآن أساسا الى العقل الجماعى الذى يقرر المعروف والمنكر من تقاليد الأمة وعاداتها ٠

الوجه الثالث : ان الاسلام لا يطلب أن تنفذ أوامره الشرعية تنفيذا آليا وبدون تعقل أو تدبر ، بل لابد قبل كل شىء أن تسرى أوامره الى أعماق الضمير فيتشربها القلب ثم تصدر من القلب على أنها أوامر ذاتية انبعاثية ، لأن أول خطوة فى امتثال الواجب العقلى هى الايمان بوجوبه وعدالته واذا لم يذعن الانسان لأوامر الشريعة امتثالا لوجوبها فى ذاتيتها على أنها حق وعدل كان العمل كله هباء عند الله وفى نظر قانون الأخلاق ، فالعقل هو بريد الشرع الذى لا سبيل الى الامتثال للأوامر والنواهى الا عن طريقه ٠ وان الشريعة نفسها بعد أن بينت الحلال والحرام تركت المنطقة التى تختلط فيها الأوصاف وتشتبه فيها الأحكام الى حكم العقل ومنطق الضمير ، وفى الاثر « استفت قلبك وان أفتاك الناس » (١٩) وفى هذا تفويض لكل امرىء أن يستضىء بنور عقله حين تشتبه عليه الأمور ويتحرى فى ذلك ما تطمئن اليه نفسه ٠

كما يقرر الاسلام دور العقل فى الجزاء على الفعل فلو أن انسانا فعل طاعة أو معصية دون علم أو عقل ـ كالساهى ـ لما استحق فى ذلك جزاء ،

(*) انظر كلمات فى مبادىء علم الأخلاق : د٠ محمد عبد الله دراز العالمية سنة ١٩٥٣ ص ٣٧ ٠

(١٦) البقرة : ٢٨٢ ، ٢٣٣ ٠

(١٧) البقرة : ٢٤١ ٠

(١٨) البقرة : ٢٤١ ٠

(١٩) ورد الحديث فى ابن حنبل ١٩٤/٤ وبلفظ مختلف فى الدارمى (كتاب البيوع) ٠

لا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما ، لأن المسئولية تابعة للعلم والعقل فلزم العمل عن نظر وتعقل ٠

ولقد بلغ سمو نظرة المعتزلة للعقل ان أوجبوا أحكامه بحيث يذم كل من أهملها وان لم يرد بذلك شرع ، وجعلوا من أحكامه شريعة آمرة ناهية ، فيجب على المرء أن ينظر ليعرف وجوه النفع والضرر فينال أسباب السعادة دينا ودنيا ومعلوم أن النظر فى طريق معرفة الله تعالى هو أول نظر يندفع به الضرر عن النفس لذلك كان هو أول الواجبات ٠

ولقد بين القاضى عبد الجبار فى شرحه للاصول الخمسة طريقة النظر فى ذلك بين كيف يتوصل الانسان بعقله المجرد الى معرفة الله وصفاته ٠ فينبغى أن ينظر المرء فى هذه الحوادث من الأجسام وغيرها فيرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة ٠ فيحصل لديه علم بأن لها محدثا قياسا على تصرفنا فى الشاهد ، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى ، ثم ينظر فى أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون مثله فيحصل له علم بأن له محدثا مخالفا لنا وهو الله تبارك وتعالى ، ثم ينظر فى صحة الفعل منه فيحصل له العلم بكونه قادرا ، ثم ينظر فى صحة الفعل منه على وجه الاحكام والاتقان فيحصل له العلم بكونه عالما ، ثم ينظر فى كونه قادرا وعالما فيحصل له العم بكونه حيا ٠ وهكذا يتدرج النظر فى صفات الصنعة لينتهى منها الى صفات الصانع ووحدانيته ٠ يقول عبد الجبار « فبهذه الطريقة يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل » (٢٠) ٠

وبلغت ثقة المعتزلة بالمعرفة العقليــة درجــة كبيرة جعلتهــم يتأولون النصوص الشرعية على مقتضاها فما قبله العقل من النصوص قالوا به ، وما عارض العقل تأولوه الى ما يوافق مقتضى العقل ، ولهذا فقد عرفوا بين سائر الفرق الاسلامية بنزعتهم العقلية المتطرفة أحيانا ٠

وفى الحقيقة لا يشك أحــد فى اهتمــام المعتزلة بالعقــل وتمسكهم بقضاياه ٠

واذا كانت مقالاتهم فى التمسك بأحكام العقل سببا أوقعهم فى كثير من الأخطاء فى الجانب الالهى من مذهبهم الكلامى ٠ فان تمسكهم بقضايا العقل فى الجانب الأخلاقى كان سببا فى ســمو مذهبهم وتسامى نظرتهم للانسان ولقد فاقوا فى ذلك كثيرا من المذاهب العقلية الأخرى فى الأخلاق ،

(٢٠) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٤ ــ ٦٦ ٠

لأن النزعة العقلية فى الفلسفة الأخلاقية انما تقوم أساسا فى رد القوانين والأحكام الخلقية الى أسس عقلية . وهذا ما عبر عنه المعتزلة بالحسن العقلى والقبح العقلى .

الأشـــاعرة :

أما الأشاعرة فان موقفهم مضطرب من قضية المعرفة العقلية تماما . فالجوينى يقرر وجوب معرفة الله تعالى ، ولا يصرح لنا عن جهة الوجوب أشرعية هى أم عقليــة ، بينمــا يصرح بأن الشرع هو الموجب للتكاليف الشرعية وليس العقـل . يقول الجوينى فى كتابه « الشــامل » النظـر والاستدلال المؤديان الى معرفة الله سبحانه واجبان ، ثم الذى اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب فى حكـم التكليف عقــلا ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة الى درك موجب ولا حظر ، ولا مباح ولا ندب » (٢١) .

فالجوينى لم يصرح هنا بجهة وجوب معرفة الله تعالى واكتفى بالقول بوجوبها ، ولكنه صرح بأن التكاليف الشرعية انما تجب بالشرع وليس بالعقل حيث « لا نتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة الى درك موجب ولا حظر ، ولا مباح ولا ندب .. وقد يفهم من تخصيص الجوينى للتكاليف بأنهـا من موجبـات الشرع أن غيرها ـ وهو معرفة الله ـ من موجبات العقل ولعـل هذا ما جعـل بعض الباحثين يجزم صراحة بأن الأشاعرة لم يخالفوا المعتزلة فى وجوب أصل المعرفة بالعقل .

ولكن الغزالى قد صرح فى كتابه الاحياء بأن « معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بايجاب الله تعالى وشرعه ، خلافا للمعتزلة » (٢٢) ، والغزالى تتلمذ للجوينى فترة ليست بالقصيرة من حياته الفلسفية ، فلعل ما صرح به الغزالى من أن معرفة الله واجبة بالشرع لا بالعقل يوضح لنا الغموض فيما ذكره الجوينى ، فيكون أستاذه قد عنى بجهة الايجاب الشرع لا العقل ، وهذا قد يحملنا على القـول بأن معرفة الله عند الأشاعرة واجبـة بالشرع لا بالعقل ، واذا كان الجوينى لم يصرح بذلك فان تلميذه الغزالى قد ذكر ذلك صراحة ، ومما يقوى ما نذهب اليه فى ذلك أن الغزالى قد ذكر أن

---

(٢١) الشامل فى أصول الدين : ١١٥ .

(٢٢) الاحياء للغزالى : ط الشعب : ١٩٧/٢ ، وأنظر فى موقف الأشاعرة من المعرفة العقلية حاشيتى السيالكوتى ، محمد عبده على شرح الدوانى للعقيدة العضوية ط الخيرية سنة ١٩٢٢ هـ ص ٦٦ ـ ٦٧ .

ما يراه فى ذلك « خلافا للمعتزلة » ومخالفة المعتزلة لا تكون الا بالقول بأن معرفة الله واجبة بالشرع وليس بالعقل ، لأن المعتزلة هم أصحاب الاتجاه العقلى فى المعرفة ٠

ولقد صرح كل من الجوينى والغزالى بأن التكاليف الشرعية من موجبات الشرع لا العقل « لأنا لا نتوصل بقضية العقل قبل تقرير الشريعة الى درك واجب ولا حظر ، ولا مباح ولا ندب » ولأن العقل لا يستطيع الكشف عن جهة وجوب الصيام والصلاة والحج ولا يعرف الغرض من ذلك الا بالشرع ، اذ « من أين يعلم أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان ٠ اذ ليس له الى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص ، وانما عرف تمييز ذلك بالشرع (٢٣) ٠ فالتكاليف شرعية عند الأشاعرة ، بينما هى عقلية عند المعتزلة ٠ وهذا أصل الخلاف بينهما فى جميع المسائل الفرعية والتفصيلات الجزئية حول قضية المعرفة وغيرها ، ولعل هذه القضية هى أصل الخلاف بينهما فى القانون الأخلاقى لدى كل منهما ويرجع السبب فى ذلك الى أن المعتزلة نظروا الى الفعل من ناحيتين :

الناحية الأولى : كون الفعل حسنا فى نفسه فيستحق صاحبه المدح والذم ٠

الناحية الثانية : كون هذا الفعل نفسه مقصودا به القربة والطاعة فيستحق فاعله الثواب على ذلك ٠

وبين الناحيتين نوع من الخصوص والعموم المطلق فيجتمعان فى الفعل الحسن اذا قصد به الطاعة والقربة الى الله ٠ وهنا يستحق الفاعل المدح والثواب ٠ وينفرد الأعم (كون الفعل حسنا) فى الفعل الحسن اذا لم يقصد به الطاعة والقربة ٠ وفى هذه الحالة يستحق الفاعل المدح فقط دون الثواب ٠ فالمدح هنا متوقف على كون الفعل حسنا فى نفسه ٠ أما الثواب فيتوقف على كون الفعل حسنا ، وكونه مقصودا به القربة والطاعة ٠ وعند المعتزلة ان حسن الفعل يعرف بالعقل ٠ وحسن الفعل شرط فى فعل الطاعة لأنه لا يتقرب الى الله بفعل قبيح ٠ من هنا كان استحقاق المدح (وهو عقلى) أصلا فى استحقاق الثواب وهو شرعى ٠ وهذا عكس ما ذهب اليه الأشاعرة ، حيث لم يفرقوا بين هاتين الناحيتين فى الفعل (المدح والذم والثواب والعقاب) وجعلوا جهة الاثنين واحدة ، فلا مدح على الفعل الا اذا

(٢٣) الاحياء ١٩٧/٢ ، وانظر العقيدة النظامية للجوينى : ٤٤ ـ ٤٥ ٠

كان يثاب فاعله ، ولا يذم انسان على فعل الا اذا كان مستحقا للعقاب . فلو أن انسانا قدم الى غيره منفعة أو أحسن اليه أو رد وديعة ولم يقصد بذلك الا فعل الحسن فانه لا يمدح على ذلك لأنه لم يقصد به الطاعة أو التقرب الى الله . فالأشاعرة جعلوا استحقاق الثواب والعقاب (وهو شرعى) أصلا فى استحقاق المدح والذم ، عكس ما ذهب اليه المعتزلة . والفرق كبير بين الموقفين . فالثواب عند الأشاعرة تفضل من الله على عباده وليس واجبا ، لأنه ليس فى مقابلة الطاعة والتفضل بالثواب لا يعرف الا بجهة الشرع . ولقد صرح الغزالى بذلك فى الاحياء ، اذ « ... من أين يعلم أن الله يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية فى حقه يتساويان ، اذ ليس له الى أحدهما ميل ، ولا به لأحدهما اختصاص ، وانما عرف تمييز ذلك بالشرع » .

أما عند المعتزلة فان الثواب والعقاب من الأعواض المستحقة بناء على نظريتهم فى العدل الالهى ووجوب انفاذ الوعد وما دام الثواب عوضا عن مشقة التكاليف فان العقل هو الذى يحكم باستحقاقه . فهو ليس تفضلا كما ذهب الأشاعرة . ومن هنا كان للعقل مدخل فى الحكم به . كما أنه هو الذى يحكم باستحقاقه المدح والذم . فالقضية عند المعتزلة عقلية بالدرجة الأولى لأنها خاضعة لقانون الأخلاق وللشرع مدخل فيها بينما هى شرعية عند الأشاعرة وليس للعقل مدخل فيها . ولقد ظهر أثر ذلك واضحا عند الأشاعرة حين صرحوا بأن الشرع لو أمر بفعل القبح ونهى عن فعل الحسن لكان ذلك جائزا ومقبولا ، وهذا ما رفضه مذهب المعتزلة تماما . لأنهم جعلوا من العقل حاكما ومقياسا للقبول والرفض ، فما قبله العقل قالوا به ، ولا يجوز عندهم أن يرد الشرع بخلاف مقتضى العقل اطلاقا ، ولقد سادت هذه النزعة العقلية مذهب المعتزلة الكلامى سواء فى ذلك الجانب الأخلاقى أو الجانب الالهى . فاذا ورد فى الشرع آية أو حديث يخالف ظاهره مقتضى العقل تأولوه الى ما يوافق العقل . ولهذا بدا مذهبهم أكثر اتساقا وانسجاما فى موقفه من العقل وان كانوا قد أخطأوا فى كثير من الجانب الالهى بسبب مغالاتهم فى نزعتهم العقلية .

واذا كان الأشاعرة قد رفضوا العقل موجبا للاحكام الشرعية أو للمدح والذم والثواب والعقاب فان موقفهم من العقل فى الجانب الالهى كان على النقيض من ذلك تماما . فالغزالى فى « قانون التأويل » ذهب الى القول بأن العقل حاكم لا يكذب قط ، لأن به قد ثبت الشرع وهو الذى قد شهد بصدق النبى فلا يمكن القول بكذبه ، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع ،

ولولا صدق العقل لما عرف النبى من المتنبى » • بل يرى الغزالى انه لو عرض موقف شبهة لم يتبين وجه الحق فيه للناظر ـ وهذا شىء لابد أن يعرض لكل ناظر ـ فعليه فى ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلا ، بل يتأول النص على ما يقتضيه برهان العقل ، والسبب فى ذلك كما يراه الغزالى ، أن العقل هو الذى يزكى الشرع ، وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب (٢٤) ، فموقف الغزالى هنا قائم على أساس أن العقل أصل فى اثبات الشرع فلا يرد برهانه أصلا • وهذا يخالف تماما موقف الغزالى من العقل فى المعرفة والحسن والقبيح •

وكذلك الرازى وهو من أكابر الأشاعرة • ذهب الى رأى الغزالى فى أن العقل أصل فى اثبات الشرع فلا ينبغى أن يكذب دليل العقل أصلا ، ولو « قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق ، انه يجب تأويل الدليل السمعى ، لأنه اذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى العقل وجب أن يتأول النقل ، الى ما يوافق العقل ••• » (٢٥) •

ويزيد الرازى هذا الموقف وضوحا فى كتابه المطالب العالية فيقول : « عند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل لا يمكن تصديقهما معا والا لزم تصديق النقيضين ، ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لا يمكن التصديق به الا بالدلائل العقلية فترجيح النقل على العقل يقتضى الطعن فى العقل والنقل معا وهو محال ، فلم يبق الا القسم الرابع وهو القطع بمقتضيات الدلائل العقلية القطعية (٢٦) •

هكذا يصور الرازى موقفه من العقل اذا عارضه دليل سمعى وحرص على توضيح هذه القضية فى كثير من كتبه (٢٧) • ويتضح من استقراء مواقفه فى معظم كتبه أن النقل لا يستدل به الا اذا خلا عن المعارض العقلى ، غير أنه يصرح فى أماكن أخرى من كتبه بأنه لا سبيل لنا الى القول بعدم المعارض العقلى مطلقا ، لأن الأمر فى ذلك يحتاج الى شرطين :

---

(٢٤) انظر قانون التأويل : ٩ • نشرة الحسينى العطار سنة ١٩٤٠ بتحقيق الكوثرى •

(٢٥) انظر نهاية العقول للرازى مخطوط رقم ٧٤٨ عقائد تيمور ١٣/١ •

(٢٦) انظر المطالب العاليه للرازى مخطوط رقم ٤٥ توحيـــد دار الكتب ص ٣١٩ ، ٣٢٠ •

(٢٧) انظر مثلا : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١١٣ ، معالم أصول الدين ص ٩ بهامش محصل أفكار المتقدمين ، وأساس التقديس ص ١٧٢ •

الشرط الأول : اما أن نقيم أدلة عقلية تؤكد لنا ما يدل عليه ظاهر السمع ، واذا صح لنا ذلك فيصير الاستدلال بالسمع فضلة غير محتاج اليه ، مادام العقل قد اهتدى الى ذلك بنفسه .

الشرط الثانى : ان نزيف أدلة المعارضين بعقولهم ، لما دل عليه ظاهر السمع ، غير أن ذلك لا سبيل اليه ، لأنه لا يوجد معارض الا وقد يحتمل أن يكون له نفسه معارض آخر وعدم علمنا بهذا المعارض لا ينفى وجوده (٢٨) .

والذى يلفت النظر فى موقف الرازى والغزالى من العقل أنهما جعلاه أصلا فى اثبات الشرع وجعلاه حاكما على النصوص فى الجانب الالهى من مذهبهما الكلامى ، بينما رفض كل منهما القول بكون العقل حاكما على الفعل بأنه حسن أو قبيح . مع أن دور العقل فى معرفة حسن الفعل أو قبحه ظاهر ومعروف لكل عاقل ، أما دوره فى الجانب الالهى فضئيل بل يكاد يكون منعدما . ولهذا فلقد بدا موقف الأشاعرة من العقل غير متسق بل كان متناقضا مضطربا . وكان أولى بهم أن يعترفوا بدور العقل فى الأحكام الخلقية بدلا من عزلته تماما عن معرفة الحسن والقبيح .

يتضح لنا من هذا العرض الموجز لموقف كل من المعتزلة والأشاعرة من العقل أن كل طائفة قد ذهبت الى رأى يخالف تماما ما تذهب اليه الطائفة الأخرى مصدر ايجاب وتكليف عند المعتزلة . وما ورد به الشرع من تكاليف فهى ألطاف من الله للعباد تؤكد ما سبق اكتشافه بالعقل . والعقل معزول عن ايجاب أى حكم عند الأشاعرة . بل لو ورد من الشرع ما يخالف العقل أو ما يقبحه العقل لكان واجبا اتباعه وتنفيذه . وانطلاقا من هذين الموقفين المتباينين أخذت كل طائفة تحدد موقفها من معرفة الحسن والقبيح ، والخير والشر ، وأخذ كل فريق يقدم من الأدلة ما يراه كفيلا بتأييد وجهة نظره وتفنيد حجج خصمه .

(جـ) معنى الخير والشر :

ينبغى أن نوضح من البداية مفهوم المصطلحات التى وردت فى تراث المتكلمين حول هذه القضية وأن نحدد الفروق بينها حتى لا يختلط علينا الأمر فنستعمل لفظا حيث يجب أن يستعمل غيره ، لأن هذه المصطلحات متقاربة فى المعنى وشائعة فى الاستعمال غير أن بينها فروقا دقيقة ومهمة فى

(٢٨) الصواعق المرسله لأبن القيم ص ٧٥ ، ١٦١ .

توضيح مذهب المتكلمين من هذه القضية ولدقة الفروق بين هذه المصطلحات قد اختلط الأمر على بعض الدارسين فظن ـ خطأ ـ أن الخير والشر يعنى الحسن والقبيح ، وأن حديث المعتزلة عن الخير والشر يعنى حديثهم عن الحسن والقبيح (٢٩) وليس الأمر كذلك كما سيتضح لنا فيما بعد ٠ لذلك رأيت أن أوضح فى هذه القضية الفرق بين مصطلحات الخير والشر ، الحسـن والقبيح الواجب ، ايمانا بأن تحديد مفهوم المصطلح هو الخطوة الأولى فى توضيح المذهب والكشف عن دقائقه ٠

أولا ـ معنى الخير والشر :

استعملت كلمة خير وشر فى اللغة العربية ويقصد بهما الحكم على الفعل باعتبار قيمته وغايته التى تعود على الفـاعل ، فاذا كانت نتيجـة الفعل نافعة لصاحبها قيل أن هذا الفعل حصـل منه خير لصاحبه ، وان كانت نتيجة الفعل ضارة قيل أن هذا الفعل شر ، وكلمة خير تحمل فى أصلها الاشتقاقى معنى الاختيار والانتقاء بمعنى أن يتخير الانسـان من الأفعال ما يعود عليه بالنفع ويتجنب ما يعود عليه بالضرر فيقال اخترت الشىء وتخيرته واستخرته ، واستخرت الله فخار لى ٠ أى طلبت منه خير الأمرين عاقبة فخاره لى ٠٠ قال أبو زيد :

نعـم الكـرام على ما كـان من خلـق
رهـط امـرىء خـاره للـدين مختـار

ويقـال :

تخير ما شئت بمعنى افعل أيهما خيرا لك ، وهو من أهل الخير ومن خيار الناس ، وخيره بين الأمرين فاختار وتخير ، واختار موسى قومه ٠

فكلمة « خير » فى أصلها اللغوى تدل على معنى الانتقاء والاصطفاء من بين الأفعال فيختار ما هو أنفع له ، ومن هنا فان كلمة « خير » اذا أطلقت يقصد بها نتائج الأفعال النافعة لصاحبها وغاياتها الحميدة ، وعلى هذا النحو وردت الكلمة فى القرآن الكريم مرادا بها عاقبة الفعل ونتيجته ٠ قال تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله ، وأن تصوموا خير لكم » ، ولما كانتعواقب هذه الأمور لا يعلمها الا الله كان الخير بيده وحده

(٢٩) Islamic Rationalism - G. F. Harrani P.79

ولا يعلمه الا هو · كما قال صلى الله عليه وسلم فى دعائه « الخير بيديك والشر ليس اليك » ، وقال تعالى : (بيدك الخير ، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما من السوء) · والمعنى المقصود فى ذلك كله هو غايات الأفعال ونتائجها النافعة بخلاف معنى الحسن والقبيح كما سيأتى فى موضعه ، ولهذا نجد تعريف المعتزلة للخير والشر يختلف عن تعريفهما للحسن والقبيح لأن غاية الفعل ونتيجته يجب اعتبارها فى تعريف الخير والشر ولا عبرة لها فى تعريف الحسن والقبيح بل قد تتعارض معه لأن الفعل قد يكون حسنا فى نفسه ولا يجلب نفعا لصاحبه بل قد يعود عليه بالضرر ·

ولقد أشار القاضى عبد الجبار فى مواضع متفرقة من موسوعته الكبرى « المغنى » وفى مختصر أصول الدين الى تحديد معنى الخير والشر وتعريفه بما لا يدع مجالا للخلط بينه وبين مفهوم الحسن والقبيح ، حيث يقول : « ··· فان قال : فما الشر فى الحقيقة وما الخير ؟ قيل له : الخير هو النفع الحسن ·· والشر هوالضرر القبيح ، ويتعالى الله عن فعله » (٣٠) ·

وتعريف القاضى للخير بأنه النفع الحسن يضع أمامنا تفرقة حاسمة بين معنى الخير والشر والحسن والقبيح فالحسن ليس مرادفا للخير كما أن القبيح ليس مرادفا للشر ، لأن التعريف هنا مكون من جزأين :

١ ـ الجنس : وعبر عنه القاضى بالنفع ·
٢ ـ الخاصة : وعبر عنها بالحسن ·

فلكى يكون الفعل حسنا لابد فيه من شرطين أساسيين :

الأول : أن يكون الفعل قد حصل منه نفــع لصاحبه · وهذا معنى يرجع الى غاية الفاعل من فعله ويعتبر النتيجة الحاصلة من الفعل ·

الثانى : أن يكون الفعل حسنا فى نفسه وليس قبيحا ، وهذا المعنى يرجع الى حكم العقل بأن الفعل حســن غير قبيــح ويعتبر الشروط التى وضعها المعتزلة لكى يكون حسنا ·

فاذا حقق الفعل نفعا لصاحبه ولم يكن حسنا فى نفسه فلا يسمى خيرا ، كما أن الفعل لو كان حسنا فى نفسه ولم يحقق النفــع لصاحبه فلا يعتبر خيرا ·

---

(٣٠) المختصر فى أصول الدين ٢١١/١ رسائل العدل والتوحيد ، المغنى : ٣٢/٥ ، ١٧٤ ، ١٧٦ ·

وتدل التفرقة السابقة بين هاتين الجهتين فى فعل الخير على وضوح الرؤية لدى المعتزلة للعناصر الضرورية فى الفعل حتى يكون خيرا ، كما تدل على تفرقتهم الحاسمة بين الجانب النسبى فى الفعل الأخلاقى والجانب المطلق ، فالجانب النسبى الذى يعبر عنه بالخير والشر لا ينبغى أن تعلق به قيمة أخلاقية للفعل الا اذا كان مشتملا على المعنى المطلق المعبـر عنه بالحسن أو القبح . ومن هنا فلقد فضل المعتزلة أن يعبروا عن مذهبهم الأخلاقى بالحسن والقبح بدلا من التعبير عنه بالخير والشر ايمانا منهم بأن الحسن والقبح من الأوصاف الذاتية للفعل النابعة منه والكامنة فيه بصرف النظر عن نتائجه وغاياته ، وبصرف النظر أيضا عن كونه ملائما للطبع أو منافرا له ، فالحكم الخلقى هنا ليس مستمدا من عوامل خارجية عن الفعل ذاته ، أما لفظ الخير والشر فمن الأوصاف النسبية التى تختلف باختلاف الشخص والظرف والبيئة ، فقد يكون الفعل خيرا لشخص شرا لغيره فرب مصائب قوم عند قوم فوائد ، كما قد يكون الشىء خيرا لانسان فى وقت معين شرا له فى وقت آخر ، فالشىء قد يوافق الغرض الآن وقد ينافره بعد ذلك ، لأن ملاءمة الطبـع أو منافرته من الأمور المتغيرة التى لا تخضع لمقياس ثابت أو مطلق بحيث يكون صالحا لكل الأزمنة والأمكنة .

وانطلاقا من هذه التفرقة آثر المعتزلة أن يعرفوا الخير بأنه « النفع الحسن » والشر بأنه « الضرر القبيح » ولم يكتفوا فى تعريف الخير بأنه النافع فقط ولا بأنه الحسن فقط ، وانما جمعوا فى تعريفه بين الوصفين النسبى والمطلق « النفع والحسن » تنبيها لنا الى أن الحكم بالخيرية أو الشرية على فعل ما فلابد فيه من مراعاة جانبين مهمين :

الأول : جانب الغاية من الفعل . فلابد أن تكون نافعة .

الثانى : أن تكون هذه المنفعة فى اطارها الأخـلاقى الصحيح حتى تكون لها قيمة أخلاقية وذلك لا يتحقق الا اذا كان الفعل حسنا فى نفسه .

وتتسم نظـرة المعتزلة الى السلوك الانسانى بأنها أكثـر شـمولا واتساعا ، فلقد راعت الجانب العملى من السلوك الانسانى الذى يهدف الى الغاية ويسعى الى النتيجة ، كما راعت الجانب الأخلاقى أيضا فاشترطت أن تكون أنماط هذا السلوك الهادف حسنة فى العقل بأن يكون لها قيمة خلقية ليتميز السلوك الفاضل عن السلوك الهابط .

كما أن تعريف المعتزلة للخير والشر أكثر شمولا من التعريفات التى اصطلح عليها فى الفلسفة اليونانية ، وان كان يقترب من مذهب السعادة

عند أرسطو ، ذلك أن كل مدرسة قد راعت فى تعريفها جانبا معينا من السلوك الانسانى وأهملت الجانب الآخر ، فان أصحاب الاتجـاه الغائى قصروا بحثهم على الغاية من الفعل وأهملوا النظـر فى الوسـائل التى تحقق هذه الغاية ، هل هى مشروعة وفاضلة أم تتنافى مع قواعد السلوك الانسانى الفاضل ، كما اهتم أصحاب الدوافع والبواعث بالفعل ذاته ، هل هو فاضل أم لا ٠ وأهملوا الجانب الغائى من السلوك وهو الجانب العملى فى حياة الانسان وعليه تقدم البشرية ، فاهمال أحد الجانبين يخرج الفعل من دائرة الخير والشر عند المعتزلة وان كانت الفضيلة والمعرفة كلها أمور حسنة عند سقراط وأفلاطون فهى حسنة أيضا عند المعتزلة ، الا أن هذه الفضيلة ما لم تحقق نفعا للانسان الفاضل عند المعتزلة فليست خيرا له ، وأولى بهـا أن تبحث حينئذ فى مبحث الحسن والقبيح بدلا من الخير والشر ، لأن الفعل لكى يكون خيرا لصاحبه فلابد من أن يحقق نفعا له ٠

والقيمة الخلقية للفعل لا ترجع الى كون الفعل نافعا أو ضارا ، بل كون الفعل الذى حقق النفع أو الضرر حسنا أو قبيحا فى ذاته هو معنى كونه أخلاقيا وقد يحصل النفع من فعل غير أخلاقى بألا يكون الفعل حسنا فى نفسه ، كما اذا حصل انسان على مال بطريق غير مشروع ، فهذا النفع لا يسمى خيرا لأنه افتقد جانب الحسن فى الفعل ، وقد يحصل الضرر من فعل حسن كما اذا التزمت الصدق فى الاعتراف بقتل انسان ما ، فالصدق حسن فى ذاته ومع كونه حسنا فلا يسمى خيرا هنا لأنه نتج عنه ضرر ، فالأخلاق عند المعتزلة منوطة بكون الفعل حسنا أو قبيحا وليس بكونه نافعا أو ضارا ، ومن هنا كان اهتمامهم موجها الى البحث فى الحسن والقبيح أكثر منه الى البحث عن المنفعة ، فوضعوا للحسن تعريفات واشترطوا له شروطا ، وبحثوا متى يستحق الفاعل المدح على الفعل الحسن والذم على فعل القبيح ٠ وهذا يقودنا الى الحديث عن الحسن والقبيح ٠

ثانيا : الحسن والقبيح :

استعملت « حسن » و « قبيح » فى اللغة العربية لتدل على معنـى جمالى فى الأشياء المحسوسة فيقال هذا حسن المنظر وذاك قبيح الصورة قال تعالى « ويوم القيامة هم من المقبوحين » (٣١) كما استعملت اللفظتان أيضا للدلالة على أحكام خلقية ، فقيل هذا فعل حسن ٠ وذاك عمل قبيح ٠٠ ويرى بعض الباحثين ان استعمال اللفظتين أولا كان يقصد به المعنـى الجمالى الذى يستعمل فى الأشياء المحسوسة ثم انتقل بعد ذلك الى الصفات الأخلاقية مثل مشين ومعيب ، ويرى أن كلمة « قبيح ربما استخدمت فى

(٣١) القصص : ٢٥ ٠

الكتابات الاسلامية المبكرة على أنها ترجمة كلمة الأغريقية « اسخروسى»(٣٢) .. وليس لهـذا الظن ما يبرره ، خاصة أن مادة « قبح » قد وردت فى القرآن الكريم ، كما أن لفظ « قبيح » قد استعمل فى الشعر العربى فى عصره الجاهلى والاسلامى ويراد بها قبح الصورة . قال الشاعر :

فلو كنت عيرا كنت عير مذلة ولو كنت كسرا كنت كسر قبيح(٣٣)

ويرى القاضى عبد الجبار أن المعنى الاخلاقى ربما يكون هو المعنى الحقيقى للحسن والقبيح لأن الأغلب استعمالهما فيما يصح عقلا وهذا كثير فيهما . أما استعمالهما فى المعنى الجمالى فعلى التشبه بما يصح فى العقل فكان مجازا فى الصور والمحسوسات حقيقة فى الأحكام الخلقية (٣٤) . وحديث المعتزلة عن الحسن والقبيح يقصد به المعنى الاخـــــلاقى وليس الجمالى .

فلقد عرفوا الحسن بأنه الأمر الذى « ... للفاعل ان يفعله ولا يستحق عليه ذما » فكل فعل يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله يحسن منه أن يفعله ، ويدخل فى ذلك أنواع المباحاتكالأكل والشرب والتنفس فى الهواء ، فان كان لهذا الفعل صفة زائدة على حسن استحق عليه المدح ، كالواجب والنافلة . والعلم بأن فاعل هذه الأمور لا يستحق الذم على فعلها حاصل بالضــرورة لدى ذوى العقول والفطر السليمة ، وقد يوصف الفعل الحسن بأنه الحلال ، على معنى أنه مباح وليس محظورا ، وقد يوصف بأنه حق ، وذلك بأن يكون واقعا من العالم به عن قصد ، وقد يوصف بأنه صواب أو صحيح اذا كان فاعله اراده كذلك ، ولهذا فان أفعال النائم والسكران والساهى لا توصف بهذه الأحكام الخلقية ، لأنه لا قصد هناك من الفاعل ولا ارادة له .

والحسن انما يحسن لذاته وليس لجر منفعة أو دفع مضرة ، فالغاية من الفعل ليست سببا فى حسنه ، وانما معرفة العقل بأن هذا الفعل حسن فى ذاته ولا يستحق فاعله الذم هو الأصل فى كون الفعل حسنا ، فلو خير انسان بين الصدق والكذب **وكان النفع فى احدهما كالنفع فى الآخر** ، فانه يفضل الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسن الصدق فى نفسه . وهذا ما ذهب اليه أبو هاشم . وعليه جميع المعتزلة . لأن أحدنا لو لم يفعل الحسن الا لجر منفعة أو دفعمضرة لوجب ألا يكون فى الدنيا محسن أو منعم على غيره ، لأن المنعم لا يكون منعما أو محسنا الى الغير الا اذا قصـــد

(٣٢) Islamic Rationalism - P. 79
(٣٣) انظر مادة قبح ، لسان العرب ، أساس البلاغة .
(٣٤) انظر : المغنى ١٦ / ٢٥ ، Islamic Rationalism - P. 79

بالمنفعة وجه الاحسان الى الغير ، ولو لم يكن كذلك لم يكن محسنا(٣٥) ٠ وكذلك كل عاقل يستحسن بعقله ارشاد الضال وهداية الحائر وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه يمنة أو يسرة ، وليس ذلك الا لأن الفعل حسن فى نفسه ٠

وينقسم الحسن العقلى الى قسمين :

١ – فمنه الحسن الذى لا صفة له زائدة على حسنه ، فمتى عرف فاعله أنه لا حرج عليه اذا فعله أوتركهكما لا يستحق به المدح فذلك هو الحسن الذى عبر عنه الشرع بالمباح والحلال ٠

٢ – ومنه الحسن الذى له صفة زائدة على كونه حسنا ، وهو ضربان :

(أ) ما يكون حسنا لصفة تخصه هو ، وذلك كرد الودائع ، والاحسان الى الغير ، والواجب ، فان العقلاذاعلم ان ذلك رد وديعة حكم بحسنة لذاته لا لأمر خارج عنه ٠

(ب) وما يكون حسنا لأنه يسهل فعل الواجبات ٠ كالنوافل الشرعية فانها طريق الى فعل الواجبات(٣٦) ٠

واختلف المعتزلة فى الوجه الذى من أجله نستطيع القول بحسنالفعل، هل يحسن الفعل لانتفاء وجه القبح عنه ، أم يحسن لمعنى آخر زائد على ذلك ؟ لقد ذكر القاضى عبد الجبار ثلاثة آراء حول هذه القضية :

الرأى الأول : ان المعتبر فى حسن الفعل هو انتفاء وجوه القبح عنه ، وحسن الفعل يتضمن نفى وجوه القبح عنه ، وليس معنى زائدا على نفى وجوه القبح عنه ، بل عدم استحقاق الذم على الفعل هو معنى كونه حسنا(٣٧) ٠ وهذا هو القسم الأول من أقسام الحسن ، وأعنى به ما ليس له صفة زائدة على حسنه ٠

الرأى الثانى : أن الحسن يحسن لوجوه زائدة على نفى القبح عنه ، ولابد أن يحصل الفعل على هذه الوجوه التى لا يحسن الا بها ٠ واذا اجتمع

(٣٥) انظر شرح الأصول الخمسة : ٣٠٦ – ٣٠٨ ٠
(٣٦) المغنى ٦ ١ / ٥٧ – ٥٨ ١٤/١٧١ ٠
(٣٧) المغنى ٦ ١ / ٧٠ – ٧٣ ٠

فى الفعل وجها الحسن والقبح يكون القبح اولى به ، لأن اثبات أحد وجـوه القبح فى الفعل يؤثر فى كونه حسنا « ولا يكفى فى حسن الفعل انتفاء وجوه القبح عنه ، لأنه لو صح ذلك فى الفعل الحسن لجاز لنا القول بأن القبيح انما قبح لانتفاء وجوه الحسن عنه • وذكر القاضى أن هذا الرأى قال به الجبائيان ، أبو على وابنه أبو هاشم(٣٨) •

الرأى الثالث : أن الحسن انما يحسن للامرين جميعا •• لثبوت معنى زائد على الفعل يحسن الفعل لأجله ولانتفاء وجوه القبح عنه(٣٩) والمعنـى الزائد هنا يتميز به الفعل عن حالة العدم ولأن مجرد النفى لا يتضمن اثباتا •• وهذا الرأى ذكره القاضى عن أبى هاشم •

والذى أميل اليه من بين هذه الآراء هو الرأى الأول ، ذلك أن الفعل حسن فى نفسه ما لم يكن مشتملا على وجه من وجوه القبح ، ولا تنتفى صفة الحسن عن الفعل الا لوجود ضده النافى له ، فانتفاء وجوه القبح عن الفعل يعنى أن الفعل صار حسنا فى حكم العقل وأن صاحبه غير مستحق للذم ، وهذا هو معنى كون الفعل حسنا، وهذا النوع من الحسن هو ما عبر عنه الشرع بالحلال ، وفاعله مأجور فى حكم الشرع اذا توفرت عنـده النية ، قال صلى الله عليه وسلم : ان فى نطفة أحدكم صدقة •• أرأيتم لو وضعها فى حرام أيكون عليه بها وزر ، كذلك لو وضعها فى حلال فان له بها أجرا • والأجر هنا حاصل لأجل النية المقارنة للفعل وليس على مجرد اتيانه •• والنية هنا هى المعنى الزائد على مجرد الفعل الذى يستحق به المدح عند المعتزلة • فالفعل حسن فى نفسه والمعنى الزائد هو سبب المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة • أما الرأيان الثانى والثالث فانهما يعتبران معنى زائدا يحسن الفعل لأجله •• واعتقد أن هذا المعنى الزائد ليس سببا فى حسن الفعل وانما هو سبب فى استحقاق المدح على الفعل الحسن ، وجهة استحقاق المدح غير جهة حسن الفعل والفرق بين الجهتين هو ما غاب عن أصحاب الرأيين الثانى والثالث •

استحقاق المدح على الفعل الحسن :

وسواء أكانت جهة حسن الفعل هى انتفاء وجوه القبح عنه أم هى معنى زائد على ذلك أم هما معافان المعتزلة قد وضعوا شروطا للفعل الحسن حتى يكون صاحبه مستحقا للمدح على فعله • لأن الفعل قد يكون حسنا ولا يقصد صاحبه جهة حسنة بل قد يقصد به نفعا أو دفع ضرر عنه فليس كل فاعل حسن ممدوحا فى العقل بل لابد من توافر شروط معينة •

---

(٣٨) المغنى ٣١٦/١٣ •
(٣٩) نفس المرجع •

اولا : يجب أن يكون الفعل حسنا فى نفسه · وله صفة زائدة على حسنه تجعله واجبا فى العقل ، مثل رد الوديعة ، وانقاذ الغريق ، وارشاد الضال والاحسان الى الغير ــ فان هذه الأمور لو تأملها العقل فى ذاتها فانه يحكم بوجوبها ·

ثانيا : يشترط فى الفاعل أن يكون عالما بوجوب هذه الأفعال عقلا أو ندبها أو يظن ذلك فيه ، وأن يكون عالما بوجه وجوبه ·

ثالثا : أن يكون قاصدا بفعله،كون الفعل حسنا · أى أن الجهة التى يفعل من اجلها الفعل هى كونه حسنا فى عقله · فلا يفعله لأجل نفع يعود عليه أو دفع ضرر عنه ، وأن يكون قاصدا هذه الجهة التى يجب لأجلها الفعل ، ليتميز عن فعل الساهى أو المجنون أو النائم ·

رابعا : ألا يكون الفاعل ملجأ الى الفعل ، فيقع منه الفعل على سبيل الاضطرار والألجاء ، فمتى كان ملجأ أو مكرها على ذلك لم يستحق المدح على فعله ·

وهذه العناصر الأربعة تعتبر خصائص للفعل الحسن الذى يمدح صاحبه عند المعتزلة ، فمتى اكتملت فى فعل ما فان صاحبه يستحق المدح على ذلك ؛

وتعتبر هذه الخصائص اهم السمات البارزة فى الفعل الخلقى لدى كل المذاهب الأخلاقية المعيارية ، التى تهتم بالبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الانسانى · وهى تقترب تماما من الشروط التى وضعها أرسطو لكى يكون الفاعل فاضلا ، حيث قال بضرورة :

(أ) أن يكون الفاعل عالما بماذا يفعل · وهذا ما عبر عنه المعتزلة بقولهم لابد أن يكون الفاعل عالما بوجوب الفعل عارفا جهة وجوبه ·

(ب) كما اشترط أرسطو فى الفاعل أن يكون مريدا للفعل حتى لا يكون ملجأ أو مضطرا فى ذلك ·

(ج) وأن لا يقصد من وراء فعله نفعا · وهذان الشرطان واضحان لدى المعتزلة فى قولهم بعدم الالجاء ، وأن تكون جهة حسن الفعل فى نفسه هى الدافع والباعث عليه ، وليس كونه يدفع ضررا أو يجلب منفعة ·

(د) كما اشترط أرسطو فى الفاعل أن يفعل وهو مصمم ألا يقع فعله خلاف مقصوده ، وهذا ما عبر عنه المعتزلة « بالقصد»(٤٠) .

كما اهتم سقراط وأفلاطون بضرورة أن يكون قصد الفاعل من فعله هو كونه فاضلا فى نفسه وليس لجلب نفع أو دفع ضرر بل يأتى الفعل باعتباره غاية فى ذاته(٤١) .

وفى الفلسفة الحديثة نرى « كانت » يقيم فلسفته الاخلاقية على نفس المبادىء التى ذهب اليها المعتزلة ، فلقد أنكر ربط الاخلاق بنتائج الأفعال تماما كما فعل المعتزلة فالحسن حسن لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من لذات أو آلام ، أو منافع ومضار ، وجعل قيمة الفعل كامنة فى باطنه وليس فى الغايات التى تقع خارجه ،ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير كما أن مذهب المعتزلة نظرية فى الحسن لا فى الخير . وكان الباعث عند كانت ليس غاية الفعل بل الارادة الموجهة للفعل .

والشروط التى وضعها المعتزلة ليكون الفعل حسنا نستطيع أن نلمح نظيرها لدى كانت الذى أقام مذهبه فى الاخلاق على ثلاث قضايا اعتبرها ركائز للفعل الخلقى .

القضية الأولى : يجب لكى تكون للفعل قيمة خلقية ، ان يكون الفعل قد تم أداؤه بمقتضى الواجب ، وليس يكفى أن يجىء الفعل موافقا للواجب . وهذا ما عبر عند المعتزلة سلفا ، بأن الفعل الحسن يجب أن يفعل لحسنه لا لشىء آخر(٤٢) .

القضية الثالثة : الواجب هو ضرورة انجاز الفعل احتراما للقانون الخلقى(٤٣) .

ليس من العسير اذن بالمقارنة بين هذه المبادىء أو القضايا التى وضعها كانت وبين شروط المعتزلة فى الفعل الحسن أن ندرك أوجه الشبه القوية بين المذاهب الأخلاقية فى الفلسفات المختلفة التى تصل أحيانا الى درجة الاتحاد رغم اختلاف الثقافة وظروف البيئة .

---

(٤٠) انظر فى هذه الشروط الاخلاق لأرسطو . المقدمة : ٨٥ .
(٤١) انظر الفلسفة الخلقية . د. توفيق الطويل : ٦٥ .
(٤٢) أسس ميتافزيقا الأخلاق : ترجمة د. محمد فتحى الشنطى ط دار النهضة سنة ١٩٧٠ ص ٦٢ .
(٤٣) المرجع السابق ص ٦٧ .

ثالثا ـ الواجب :

من المصطلحات التى تحتاج الى ايضاح فى مذهب المعتزلة « الواجب » لأنهم قد وضعوا له تعريفات عديدة تقربه أحيانا من معنى الحسن · يقول القاضى عبد الجبار فى حد الواجب : هوالذى يستحق العالم به الذم بأن لا يفعله والمدح بأن يفعله (٤٤) أو هو ما اذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم ، أو ما للاخلال به تأثير فى استحقاق الذم(٤٥) أو هو ما يعلم من حـــاله ان فاعله يستحق المدح(٤٦) ·

وكل هذه تعريفات صورية أقامها المعتزلة من الشروط التى اشترطوها فى الفعل الحسن ، فمتى تحققت هذه الشروط فى فعل ما فى أى زمان ومكان ولدى أى شخص فيجب عليه وجوبا عقليا القيام بالفعل ، ويستحق الذم بأن لا يفعله ، لأنه بتركه اياه قد أخل بالواجب العقلى الذى هو مكلف بالقيام به ، وهو محجور بعقله فى ذلك الفعل ، لأن العقل هو الذى أوجبه وهو الحجة على صاحبه اذا أهمله ، فمذهب المعتزلة فى الواجب مذهب صورى مجـرد عن عوامل الزمان والمكان ولا يرتبط تطبيقه بشخص دون آخر ولا يختص بعصر معين أو بيئة بعينها ، فالامانة ورد الوديعة أمور لا يختلف حـــول حسنها طرفان ، كما أن الخيانة لا تختلف حول قبحها العقول ·

بل هى أمور عامة تحمل طابع الضرورة الاخلاقية ، لذلك فان المعتزلة بحثوها فى باب الواجب الخلقى أو الحسن العقلى ولم يبحثوها فى باب الخير والشر لأمكان التعارض بينها أحيانا · فليس من الضرورى عندهم أن يحقق فعل الواجب خيرا لصاحبه ، بل قد يؤدى فعله أحيانا الى وقوع الشر ومع ذلك فان معرفة الشخص بأن هذا الفعل واجب تلزمه أخلاقيـــا ضرورة القيام به فاذا لم يفعله مع علمه به فانه يستحق الذم بتركه ·

القبيـــح :

القبيح هو ما يستحق فاعله الذم بفعله اذا وقع على وجه مخصوص ، وكان عالما به مخلى بينه وبين الفعل ، كالظلم والعبث والكذب والخيانة · والمعتبر فى قبح الفعل هو ثبوت معنى زائد على مجرد وجود الفعل يقبح الفعل لأجله · وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه فمتى عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلما وليس عدلا · عبثا وليس حكمة فانه لا محالة يحكم بقبحه ·

---

(٤٤) مختصر أصول الدين ٢٠٤/١ ـ رسائل العدل ·
(٤٥) شرح الأصول الخمسة : ٢٩ ـ ٤٢ ·
(٤٦) المغنى ٧/١٤ ـ ٨ ·

وهذا التعريف هو ما أخذ به عبد الجبار · أما أبو هاشم فقد عرف القبيح بأنه « ما يستحق به الذم اذا انفرد » وما ذكره القاضى أولى فى الاعتبار ، لانه بين لنا حال الفاعل حتى يمكن أن يستحق به الذم علـى فعله · وقد اخطأ بعض الباحثين حين ظن تعريف القاضى وأبى هاشم هو تعـريف للشر evil فى مذهب المعتزلة وليس الأمر كذلك فان القاضى وأبا هاشم قد ذكرا التعريفين السابقين للحسن الذى يتضمن قيمه خلقيه ولم يقصد واحد منهما تعريف الشر بالمعنى السابق(٤٧) ·

وقد عرف بعضهم القبيح بأنه « ما ليس لفـاعله أن يفعله » وهذا التعريف ضعيف لانه لم يبين لنا وجه الفعل ولا تحرز من فعل النائم والمضطر والساهى ·

وعرفه بعضهم بأنه ما ليس لفاعله أن يفعله اذا وقـع على وجه مخصوص « وهذا التعريف لم يتحرز عن فعل المضطر(٤٨)» ·

والقبيح على أنواع :

الأول : ما يقبح لسبب يرجع الى ذات الفاعل كالعبث الذى يمكن أن يفعله الفاعل على وجه آخر فيكون حسنا · وذلك كالأمر بما لا يطاق فانه قبيح · واذا مكنه الآمر من القيام بالفعل فانه يخرج عن كونه قبيحا ·

الثانى : ما يقبح لسبب لا يعود الى الفاعل · كالجهل الذى لا يحدث من جهة الفاعل(٤٩) ·

الثالث : ما يقبح لسبب يرجع الى ذات الفعل ، نحو كون الـكلام كذبا والفعل ظلما ·

الرابع : ان يقبح الفعل لما فيه من الضرر ، ويدخل فى ذلك القبـائح الشرعية لأنها كلها أما ان تقبح لانها مفسدة ، أو تؤدى الى مفسده ·

الخامس : أن يقبح الفعل لأنه ترك لواجب معين أو يؤدى الى ترك واجب معين سواء كان واجبا بالفعل أم بالشرع · فكل فعل كان على أخذ هذه الأوصاف فانه يقبح لا محاله و (٥٠) ·

---

(٤٧) Islamic Rationalism - P. 49 - 50
(٤٨) المغنى ٦ أ / ٢٦ ـ ٢٧ ·
(٤٩) المغنى ٨/١٧١ ـ ١٧٢ ·
(٥٠) المغنى ١١/٥٣١ ، ١٤/١٥٤ ·

وقد يكون الفعـل قبيحا ولا يستحق فاعله الذم بفعله ، بأن يكون مضطرا الى الفعل ومكرها عليه ، فالحكم بقبح الفعل قد لا يؤثر فى استحقاق فاعله الذم ، وانما يرجع استحقاق الذم الى شروط أخرى وضعها المعتزلة . تتصل بالفاعل وأحواله التى يكون عليها حال الفعل فقالوا يشترط فى الفاعل لكى يكون مستحقا للذم :

١ – أن يكون عالما بقبح القبيح فى ذاته كالخيانة مثلا فانه متى علم أن هذا الفعل اذا وقع على هذا الوجه المعين فانه يكون خيانة حـــكم بقبحه فيمتنع عنه .

٢ – ان يكون غير مضطر الى الفعل ولا ملجأ اليه . فيقطع الفعـل بارادته الحـرة .

٣ – القصد ، أى توافر النية والداعى النفسى .

فاذا توافرت هذه الشروط فى الفاعل فانه يستحق الذم(٥١) .

وعلى ذلك فان الضرر قد لا يقبح بأن يكون الفعل مستحقا ، أو بأن يكون مفعولا لأجل النفع الخالص ، أو دفعا لضرر أعظم منه .

ولقد فرق المعتزلة بين المعانى التى تقبح لأجلها الأفعال وبين المعـانى التى تقبح لها الاجسام أو الصور . فان معنى الظلم أو العبث اذا تحقق فى فعل ما فى أى زمان ومكان وفى أى شخص فان العقل يحكم بقبحـــه اضطرارا . وذلك لأن معنى القبح كامن فى الفعل نفسه فمتى وجد الفعل على هذه الصورة كان قبيحا .

أما صاحب الوجه القبيح فان وصف وجهه بالقبح يرجع الى أن النفس بطبعها تنفر من النظر اليه اذا لم يكن لها حاجة فى ذلك ، هذا فى الوقت الذى قد يستحسن النظر الى هذا الوجه انسان آخر ، بل أن النفس التى تنفر منه الآن قد تستلذ النظر اليه بعد ذلك وليس كذلك حال الظلم والعبث. فحسن المنظر أو قبحه راجع الينا نحن والى ملاءمة الطبع أو منافرته ، وليس يرجع الى الوجه القبيح أو الحسن(٥٢) .

كما فرق المعتزلة كذلك بين المعـانى التى يقبـح لها الفعـل ، اذ ليس كون هذه المعانى ذاتية فى الفعل أنها واحدة فى كل الأفعال ، فقـــد

---

(٥١) المغنى ٦/ ٢٠ ، ١٣/ ٣١٦ ، ٣٢٤ .
(٥٢) أنظر المغنى : ١٦ / ٥٤ – ٥٥ .

يقبح الكلام لانه عبث ، ويقبح لأنه كذب ، أو أمر بقبيح أو نهى عن حسن أو لكونه استفسادا فى التكاليف الشرعية ٠

وتقبح الارادة لانها عبث ، وقد تقبح لانها ارادة لقبيح ، أو ارادة لما لا يطاق ، أو ارادة الفعل ممن لمتكتملفيه شروط التكاليف وقد تقبح ارادة الودائع اذا كانت على جهة الخديعة ٠

وقد يقبح الاعتقاد اذا كان جهلا ، أو كان مبنيا على ظن أو تقليد ٠ ويقبح النظر لكونه عبثا أو مفسدة ، ويقبح الندم لانه ندم على فعل حسن وتقبح الآلام لانها ظلم ، وتقبح اللذات لانها غير مستدفة أو مفسده ٠ أو كانت سببا فى حصول ضرر يوفى عليها (٥٣) ٠ فالمعانى التى قبحت لها هذه الأفعال تختلف من فعل الى آخر وان كانت ذاتية فى الفعل نفسه ٠

وكذلك المعانى التى يحسن لها الفعل ، فانها تختلف من فعل الى آخر ٠٠ فالكلام يحسن اذا كان صدقا ، أو أمرا بحسن ، أو نهيا عن قبيح ، أو دفعا لضرر ٠

والارادة تحسن اذا تعلقت بفعل حسن ، والضرر يحسن اذا حصـــل به نفع يوفى عليه ، أو كان دفعا لضرر أعظم منه ، أو كان مستحقا ٠ كما أن الألم يحسن اذا كانمستحقا٠فالجهة التى حسن لها الفعل هنا وان كانت ذاتية فيه الا أنها تختلف من فعل الى آخر ٠

وكما قال المعتزله بوجوب استحقاق المدح على فعل الحسن واستحقاق الذم على فعل القبيح ، فانهم قالوا كذلك باستحقاق المدح على ترك القبيح عند توافر شروط معينة فى الفاعل ، وهى :

١ ـ التخلية ، بأن لا يكون ملجأ الى ترك القبيح ، فالملجأ الى الترك لا يمدح بذلك ٠

٢ ـ ان يكون عالما بقبح الفعل فى نفسه ، وأن يكون قبحه هو الصارف له عن فعله ٠ فان تركه لدفع ضرر أو لجلب نفع فانه لا يمدح على ذلك(٥٤) ٠

ويتضح من كل الشروط التىعلقعليها المعتزلة استحقاق المدح أو الذم أنهم أقاموا مذهبهم فى ذلك على النية والقصد من الفعل ، فقد يكون الفعل

---

(٥٣) المغنى ١٦ / ٧٠ ـ ٧٦ ٠
(٥٤) المغنى ١١/٥١٥ ٠

حسنا فى نفسه ولكن الفاعل لا يقصد به حسنه ، بل يقصد به تحصيل نفع أو دفع ضرر أو حسن ذكر وكسب وجاهة بين الناس ، وعند ذلك فلا يكون الفاعل مستحقا للمدح ، كذلك قد يكون الفعل قبيحا فى نفسه ولكن فاعله قد يقصد به معنى حسنا ولكن ، أخطأته الوسيلة فى الحصول على هذا الحسن أو معرفته لجهله بقبح الفعل أو جهله بجهة قبحه فانه فى ذلك لا يكون مستحقا للذم ، بل قد يثاب على قصده الحسن ، وهذا يبين لنا الأهمية الكبرى التى أولاها المعتزلة للنية والقصد من الفعل .

وسنتعرض لذلك بالتفصيل فى موضعه .

وينبغى أن نفرق هنا مسبقا بين الفعل الالهى والفعل الانسانى ، فان الفعل الالهى لا يكون الا حسنا فى نفسه وخيرا باعتبار غايته ، ولقد أشار القاضى عبد الجبار فى كتابه « المختصر فى أصول الدين » الى هذه الحقيقة بقوله : فأفعال الله تعالى فى دار التكليف لا تكون الا حسنة وخيرا (٥٥) . فهذه الأحكام لا تصدق الا على الفعل الانسانى فقط من وجهة نظر المعتزلة . أما الاشاعره فاذا كانوا يجوزون لله أن يفعل الشر والقبيح فأنهم لا يسمون ذلك شرا بالنسبة لله تعالى بل كل ما يصدر عنه فهو خير وحسن وان بدا فى نظر الفعل شرا وقبحا فالطرفان يتفقان على أن جميع أفعاله تعالى حسنة وخيرا غير أن جهة حسن أفعاله تعالى عند المعتزلة ترجع الى حكم العقل بحسن الفعل فى نفسه أما عند الأشاعرة فترجع الى معنى كونه ربا لا يخضع لشريعة من هو فوقه .

وبعد ان اتضح لنا مدلول المصطلحات التى وردت فى تراث المتكلمين حول قضية الخير والشر وعرفنا الفرق بينها فى الاستعمال ، وعرفنا متى يكون الفاعل مستحقا المدح على الفعل الحسن ومتى لا يكون مستحقا ، ومتى يكون الفعل الحسن خيرا ومتى يكون شرا ، وعرفنا أن أفعال الله كلها لا تكون الا حسنة وخيرا ، يجدر بنا أن نقف على حقيقة مذهب المعتزلة والأشاعرة من الجانب الالهى .

---

(٥٥) المختصر فى أصول الدين ٢١١/١ رسائل العدل والتوحيد .

الباب الأول

الارادة الالهيــــة

ووجــود الشر فى العالم

نريد فى هذا الباب بفصوله المختلفة أن نتعرف على موقف المعتزلة والاشاعرة من الصفات الالهية التى تحدد علاقة الله بالانسان وتتصل فى نفس الوقت بموضوع البحث ، والجانب الالهى فى هذه القضية يتمثل فى بيان الارادة الالهية وعلاقتها بفعل الانسان من جانب وبوقوع الشر فى العالم من جانب آخر ٠ فهل الآلام والأمراض التى يضج بها الكون تقع مرادة لله ٠ وهل الشر والمعاصى التى هى فعل الانسانتقع بارادته أيضا ؟ واذا كانت الشرور والآلام تقع بغير ارادته فهل يعنى ذلك أنه يقع فى ملكه الشر والفساد بدون ارادته كما يقول البعض ٠

ثم ما الحكمة الالهية فى وجود الشر فى العالم اذا صح ان هناك شرا حقيقيا ٠

وما الحكمة من وجود المرضى والعجزة الذين لا يرجى برؤهم ، وهل مثل هذه الظواهر يتعارض وجودها فى الكون مع منطوق العدل الالهى ٠

هذه كلها معان يجب توضيح موقف الفريقين منها لأن ذلك سوف ينير لنا طريق البحث والتعرف على موقف الفريقين من الجوانب الأخرى للمشكلة ٠٠ ولنبدأ ببحث موقفهما من الارادة الالهية وتعلقها بفعل الانسان ووجود الشر فى العالم ٠

الفصـــل الأول

الارادة عند المعتزلة

أجمع المتكلمون على أن الارادة صفة تخصيص وترجيح ، بمعنى أنها تخصص الممكن ببعض الوجوه التى تجوز عليه من وجوه الامكان طبقا لما تقتضيه الحكمة فى ذلك ، ولن نخوض فى بحث صفة الارادة من حيث هى صفة للذات الالهية لأن ذلك ليس من مقصودنا ولا يخدم غرضنا ، ولكن الذى يهمنا هنا هو بيان تعلق الارادة بالعالم وايجاد ما فيه من الممكنات وتخصيصها له ببعض ما يجوز عليه دون بعض ، ويكفينا ان نشير هنا الى أن الأشاعرة قالوا بأن الارادة صفة ذاتية لله تعالى • فالله مريد بذاته فيما لم يزل • وهى صفة قديمة وليست بحادثة(١) أما المعتزلة فذهبوا الى القول بأن الله مريد بارادة حادثة مخلوقة(٢) وارادته ليست فى محل حتى لا يكون الله محلا للحوادث •

والمعتزلة نظروا الى الارادة من جهتين :

الجهـــة الأولى :

وهى جهة تعلقها بفعل الله سبحانه فى ذاته ، لأن جميع أفعاله يجب أن تكون مرادة له(٣) ، واذا تعلقت الارادة بفعل من أفعاله تعالى فانه يجب وجوده لا محالة • لأن عدم وجوده يقتضى فيه العجز والنقص أو الضعف • وهذا يجب أن ينزه الله تعالى عنه •

الجهـــة الثانيـــة :

وهى جهة تعلقها بفعل غيره من عبادة ، فانها تتعلق ببعضها على سبيل الوجوب والفرض • كالعبادات من صلاة وحسن معاملة • وتتعلق ببعضها الآخر على سبيل الندب والنافلة ، أما المباح والمعاصى فلا تتعلق بهما الارادة الالهية ، لأنه لا يجوز أن يريدها الله تعالى حيث لا غرض له فى ذلك، والمعاصى يكرهها جميعها فلا يجب أن تتعلق بها الارادة ، أما ما يقع فى

---

(١) انظر الابانه للاشعرى ٤٩ ـ ٥٢ •
(٢) « «
(٣) ،، ، ٦/٢١٤

الأرض من فعل غير المكلفين فلا يحبها الله ولا يكرهها ومن هنا فلا تتعلق بها الارادة كذلك ، لأنه وان وقع منهم القبيح فلا فائدة من كراهته لها ، وذلك كفعل الساهي والبهيمة والصبي والمجنون ومن يجرى مجراهم(٤).

والمحبة والرضى والاختيار معان ترجع كلها الى معنى الارادة ، فما ثبت أنه تعالى أرادة فانه يحبه ويرضاه ويختار ايجاده ويشاؤه ، وما ثبت أنه لا يريده فانه لا يحبه ولا يرضاه ولا يختاره ، بل يكرهـــه ويسخطه ويغضب على فاعله(٥) ٠

ولقد سوى المعتزلة بين الارادة والأمر ، فكل ما أراده الله لابد أن يأمر به ويرغب فيه ، وكذلك كل ما أمر به فلابد أن يكون مرادا له ومحبوبا لديه ، ولما سووا بين معنى الارادة والأمر بنوا على ذلك رأيهم فيما وقع فى الأرض من ألوان الكفر والمعاصى فقالوا ان الله لا يريد كل ما وقع فى العالم من الكفر والفسق والعصيان لأنه لم يأمر به كما ذكر سبحانه « ان الله لا يأمر بالفحشاء(٦) « ولا يرضى لعباده الكفر(٧) » الى غير ذلك من الآيات الكثيرة التى تنتهى عن المعاصى والشرور ، ولذلك فان القبائح والمعاصى التى تقع فى العالم ليست مرادة لله وانما هى على خلاف مراده ، لأن ارادة الله يجب أن تنزه عن تعلقها بالقبيح ، لأن ارادة القبيح كالأمر به ، والله منزه عن ذلك ٠ وكل ما وقع فى الأرض من ألوان الكفر والمعاصى يكون من فعل العبد وصنعه وارادته وليس من صنع الله ولا بارادته ، ولذلك فان الانسان يعتبر مسئولا عنها مسئولية كاملة ، ويستدل المعتزلة على توحيدهم بين الارادة والأمر بما يقع فى عالم الشهادة وبما يجرى حولنا ، لأن الواحد منا لا يأمر بالشىء الا ويريده ، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته أمرا(٨) ٠

وتعلق ارادة الله بالموجودات على ضربين :

الأول : ما يريده الله على سبيل الالجاء والاضطرار ، وهذا ما لابد من وقوعه ولو تخلف وقوعه لدل ذلك على العجز وعدم القدرة ، كتعلق الارادة بفعله تعالى أو بفعل غيره على سبيل الكون والايجاد ٠

الثانى : ما يريده من عباده على سبيل الطوع والاختيار ، نحو ارادة من المكلفين من أنواع العبادات ، وهذا النوع من المرادات يجوز من العبد

---

(٤) انظر المحيط للقاضى عبد الجبار : ٢٨٦ ـ ٢٨٨
(٥) المغنى ٢١٦/٦ (الارادة)
(٦) الاعـــراف : ٢٨
(٧) النحـــل : ٩٠
(٨) المغنى ٢٢٤/٦ ، المحيط : ٢٨٣ ـ ٢٨٥ ٠

اتيانه ويجوز منه الاعراض عنه ، وعدم وجود هذا النوع من المرادات لا يقتضى نقصا فى القدرة الالهية ولا يشير الى نوع من العجز أو القهر ، لأن الارادة لم تتعلق به على سبيل الالجاء والاضطرار وانما تعلقت به على سبيل الطوع والاختيار ، وكذلك لو وقع من العباد ما يكرهه الله تعالى فانه لا يقضى النقص أو العجز (٩) ٠

فالذى يجب وقوعه من المرادات هو ما تتعلق به الارادة من فعله تعالى أو من فعل عباده على سبيل الالجاء والاضطرار ، أما ما تتعلق به الارادة على سبيل الاختيار فلا يجب وقوعه بل قد يتخلف ايجاده لتعلق ارادة الانسان به من جانب آخر ، وعلى هذا فقد فسر شيوخ المعتزلة آيات المشيئة الواردة فى القرآن الكريم على أنها مشيئة القهر والاضطرار مثل قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » واستدلوا على ذلك بآخر الآية « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٠) ٠ وعلى هذا الوجه تأولوا نظائر هذه الآية مثل قوله تعالى ٠٠ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة(١١) » ، « ولو شاء لهداكم أجمعين » (١٢) ، « أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا(١٣) » « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول منى(١٤) ، يقول الزمخشرى وهو مفسر المعتزلة : ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها على طريق الالجاء والقسر والاضطرار ، ولكننا بنينا الأمر على الاختيار دون الاضطرار ، فاستحبوا العمى على الهدى ، فحقت عليهم كلمة العذاب بسبب سوء اختيارهم ، ولذلك قال سبحانه بعد ذلك « فذوقوا بما نسيتم » فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم وقلة التفكر فيها وترك الاستعداد لها (١٥) ٠ وعلى هذا النحو من التفسير للمشيئة كان موقف جميع المعتزلة فى غير ذلك من الآيات التى تتحدث عن المشيئة العامة الشاملة فالمراد بها عندهم هى مشيئة الالجاء والاضطرار وليست مشيئة الاختيار ، لأن الدلالة قد دلت على أنه أراد الايمان من جميعهم على سبيل الاختيار المطلق وذلك لا يتنافى مع قوله لو شئت أن أحمل الناس على الايمان كرها واضطرار لفعلت ، ولو شئت الهداية لجميع الناس فيكونوا أمة واحدة على الايمان لفعلت ، لكنه لم يشأ ذلك(١٦) لما له فيه من الحكمة التامة التى اقتضت ذلك.

---

(٩) المغنى ٢٥٧/٦ (الارادة)
(١٠) يونس : ٩٩
(١١) المائدة ٤٨
(١٢) الانعـــام : ١٤٩
(١٣) الرعـــد ٣١
(١٤) السجـــدة : ١٣
(١٥) الكشاف للزمخشرى : ٣ / ٢٢٠ _ ٢٢١
(١٦) المغنى : ٢٦٢/٦ _ ٢٦٣ ، المحيط : ٢٩٩ _ ٣٠٠

وهذا لا يدل على ضعف فيه او نقص فى كمال قدرته ، لأن منفعة الايمان تعود الى المؤمن نفسه وليست تعود الى الله ٠

وترتب على توحيد المعتزلة بين الارادة والأمر أن سووا كذلك بين معنى التمنى والشهوة وبين معنى الارادة ، ومن هنا جاز عندهم أن يريد « أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا(ن،ـاب‌الاهي‌قاب الله وقوع الفعل من العبد ولكنه لا يقع ، كما جاز وقوع الفعل من العبد من غير ارادة الله له(١٧) ٠

كما ترتب على ذلك أيضا ان سوى المعتزلة بين الأمر والارادة من جانب وبين القضاء من جانب آخر ، فكل ما أمر الله به فقد قضاه وأراده ، وكل ما نهى الله عنه فليس بقضاء الله ولا بارادته ٠٠ « فالله قضى الطاعة اذ أمر بها ، ولم يقض الكفر والفسوق والفجور » (١٨) ، « والله أوجب علينـا أن نرضى بقضـائه ولا نسـخطه ، كما أوجب علينـا أن نكـره الكفر والفسوق والعصيان ولا نرضى به ، فعلمنا بذلك ان الكفر ليس بقضاء ربنا »(١٩) ٠

ولما كانت الارادة صفة تخصيص وليست صفة تأثير وايجاد فانها لا تؤثر فى الشيء ايجادا واعداما ، فلا يمتنع أن يريد الله ما لا يفعله العبد لسوء اختياره كما لا يمتنع ألايقع مرادف منهم لأن الارادة ليست موجبة للفعل وليس فى ذلك تعجيز أو قهر له سبحانه(٢٠) ٠

ولما أخذ المعتزلة بهذا المعنى الارادة فسووا بينها وبين الأمر والقضاء ترتب على ذلك أن ردوا القاعدة التى أجمع عليها المسلمون وهى « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » وذلك لأنه قد ثبت عندهم ان الله شاء وأمر بالايمان ولم يقع من الكافر ، ووقع فى الأرض كثير من الكفر والمعاصى والله لم يشأ ذلك ولم يرده ولا أمر به ، وهذا يناقض تماما تلك القاعدة التى قيل ان الأمة قد أجمعت عليها ، حيث شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ ، وصرح المعتزلة بأن ادعاء الاجماع فى ذلك لا أصل له ولا يجوز عندهم اطلاق هذا القول ، كما لا يجوز القول بأن كل شيء بقضاء الله وقدره ، لأنه لا يعرف اطلاق هذا القول عند المتقدمين ، وانما أطلقه من لا علم له من العامة ، ولا

---

(١٧) المحيـــط : ٢٧٣ ـ ٢٨٣

(١٨) انقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى : ٢٩٠/١ (رسائل العـدل والتوحيـــد) ٠

(١٩) نفس المصــــدر : ٢٩١

(٢٠) المختصر فى اصول الدين لعبد الجبار : رسائل العدل والتوحيد ١٩٨/١

فصل عندهم بين اطلاق هذا القول وبين اطلاق العامة القول بأن كل شيء بأمر الله تبريرا لما يأتونه من أفعال وقبائح · ولو صح اجماع الأمة على ذلك لوجب صرفه الى معنى آخر وهو أن ما شاء الله من فعله هو فانه كائن لا محالة ، وما لم يشأه من ذلك لم يكن (٢١) ·

ويتضح لنا مما سبق أن المعتزلة قد ذهبوا فى موقفهم من الارادة الى الأمور الآتية :

١ – وحدوا بين الارادة والأمر فكل مأمور به لابد من ارادته وكذلك كل مراد لابد أن يكون مأمورا به ·

٢ – الارادة عندهم تتضمن معنى المحبة والرضى · فكل مراد لله لابد أن يكون محبوبا له ·

٣ – الأشياء التى لم يأمر الله بها ليست مرادة له كالكفر والمعاصى وانما تقع بغير ارادته ولا محبته · وهذا عندهم لا يستلزم نقصا ولا عجزا لله ·

٤ – تعلق الارادة بفعل العبـــد يكون على ســـبيل الاختيار وليس الاضطرار · ومن هنا جاز أن يفعل العبد ما لم يأمر الله به ، وجاز أن لا يفعل ما أراده الله منه ·

والمعتزلة فى ذلك يقيسون عالم الغيب على عالم الشهادة ، مع أن الأمر يختلف تماما كل منهما عن الآخر ، فاذا صح فى عالم الشهادة ان يريد الواحد منا ما لا يكون أو يكون ما لا يريده فانه لا يصح ذلك بالنسبة لله وكان عليهم أن يفرقوا بين العالمين فى ذلك ، ونتج عن هذا الخلط أن وقع المعتزلة فى اخطاء جسيمة سنبينها بعد ذلك أما الآن فنريد أن نبين موقف الأشاعرة من الارادة ·

ب : موقف الاشاعرة من الارادة :

اذا كان المعتزلة قد وحدوا بين الارادة والأمر فان الاشاعرة قد وحدوا بين الارادة والخلق ، وعندهم أن الارادة صفة ذاتية لله تعالى ، وهى قديمة وليست بمحدثة فالله مريد بذاته (٢٢) ، ومادام الأمر كذلك فلابد أن تتعلق

(٢١) المغنى : ٦/١٨٤ – ١٨٥ ، المحيط : ٣٠٣

(٢٢) العقيدة النظامية للجوينى – رواية أبى بكر العربى · ط الانوار ١٩٤٩ بتحقيق الكوثرى : ١٧ ·

ارادته بجميع الكائنات خيرها وشرها ، فكل مخلوق لابد أن يكون مرادا لله ولا يصح القول بأن الارادة تتعلق بصنف من الكائنات دون صنف ٠ وهذا يعنى أن كل ما وقع فى الأرض من ألوان الكفر والفسوق وصنوف الآلام والمرض لابد أن يكون بارادة الله لأنه خالق كل شىء ، ويستحيل عندهم أن يخلق الله شيئا وهو لا يريده ٠

ولقد ربط أبو الحسن الأشعرى شيخ الطائفة بين الارادة والعلم فما علم الله كونه أراد كونه ووجوده ، وكذلك ما علم انه لا يكون أراد عدم وجوده(٢٣) ٠ ولا يصح اطلاق القول بأن الله لم يرد الكفر والفسوق والعصيان لأنه لو كان كذلك « ٠٠ لوجب أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن ، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان ٠ لأن الكفر الذى كان ٠٠ أكثر من الايمان الذى كان ٠٠ وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن ، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أنه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن(٢٤) ، ويترتب على هذا اخطار جسيمة لا مناص للتخلص منها ، وأعمها أن تكون مشيئة ابليس أكثر نفاذا فى ملك الله من مشيئته سبحانه ، لأن ابليس قد شاء الكفر والفسوق فكان ما شاء ٠

ولو كان الكفر غير مراد لله لكان مكروها ومغضوبا عليه ، وهذا يعنى أن يقع فى سلطان الله ما يكره ويسخط ، وهذا يتضمن وصف الله بالعجز والقهر أو النقص والضعف ، وذلك لا يليق بأضعف المخلوقين ٠ فكيف يليق بالله سبحانه وقد نص محكم التنزيل على « أن ربك فعال ما يريد(٢٥) » ٠

كذلك يربط الأشعرى بين الخلق والارادة لأن « ٠٠ الحجة قد وضحت أن الله عز وجل خلق الكفر والمعاصى ٠٠ واذا وجب أن الله سبحانه خالق ذلك فقد وجب أنه مريد له ، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده » (٢٦) واذا امتنع عقلا أن يكون فى ملكه مالا يريده من فعل نفسه فكذلك لا يجوز عقلا أن يقع فى ملكه مالا يريده من أفعال المخلوقين ، لأن ذلك يوجب عليه السهو والغفلة أو النقص والضعف ٠

ولا يصح احتجاج المعتزلة فى ذلك بأن الكفر والمعاصى سفه وارادة ذلك قبيح يجب أن ينهى الله عنه ، لأن حقيقة السفه انما يكون عند مخالفة الأوامر والنواهى ، والله لا آمر له ولا ناه ٠ « ٠٠ والسفيه منا انما كان

---

(٢٣) الابانه اللاشعرى : ٤٩ ط اباد الدكن سنة ١٩٤٨
(٢٤) الابانه : ٥٠
(٢٥) هود ١٠٧
(٢٦) الابانـــه : ٥٢

سفيها اما أراد السفه لأنه منهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها ، ورب العالمين جل ثناؤه وتقدست أسماؤه ليس تحت شريعة ، ولا فوقه من يحد له الحدود ويرسم له الرسوم ، ولا فوقه مبيح ولا خاطر ولا آمر ولا زاجر ، فلم يجب اذا أراد ذلك (الكفر والفسوق) ان يكون قبيحا وأن ينسب الى السفه سبحانه وتعالى (٢٧) » .

وكذلك سوى الاشاعرة بين الارادة والمشيئة العامة ، فلا يوجد شيء فى كونه الا وهو خاضع لسلطان مشيئته كما هو خاضع لسلطان ارادتـه وماليس بكائن فليس بمراد ولم تتعلق به المشيئة . قال تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها . ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنـة والناس أجمعين » فالله لم يؤت كل نفس هداها لأنه شاء تعذيب الكافرين وحق القول منه بذلك ، واذا كان الله لم يؤتى كل نفس هداها فقد شـاء تعذيب الكافرين وأراد ضلالهم(٢٨) .

ويتضح مما سبق أن الارادة عند أبى الحسن الأشعرى عامة وشاملة لكل الكائنات خيرها وشرها ، فهى ترتبط عنده بالخلق والمشيئة من جهة فكل مخلوق مراد وخاضع لمشيئته ، وترتبط عنده بصفة العلم من جهة ثانية فما علم الله كونه أراد وقوعه (٢٩) ، وذكر البغدادى اجماع أصحابه على ذلك(٣٠) .

والباقلانى وهو امام الاشاعرة بعد أبى الحسن جعل المحبة والرضى والغضب والسخط كلها معانى ترجع الى معنى الارادة ، فجعل كل مراد لله محبوبا له ومرضيا عنده ، ومادامت الارادة شاملة للكون كله فلابد أن يكون كل ذلك محبوبا لله . أما معنى المحبة والرضى والغضب والسخط فلا يجـوز اطلاقها على الله سبحانه ، لأنها تتضمن معانى النقص التى يجب أن ينزه الله عنها ، « ... ورضاه وغضبه وسخطه انما هى ارادته وقصده الى نفوذ من فى المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره انه يضره ، لا غـير ذلك (٣١) ، ولا فرق عنده بين الارادة والمشيئة والاختيار ، والرضى والمحبة ، والاعتبار فى ذلك كله بالمآل لا بالحال ، فمن رضى عنه لم يزل راضيا عنه

---

(٢٧) الابانـــه : ٥٤

(٢٨) الابانه ٥٥

(٢٩) ابانه ٥٢

(٣٠) الفرق بين الفرق للبغدادى ٣٣٦ ، أصول الدين ١٤٥ ـ ١٤٦ ط استانبول ١٩٢٨

(٣١) التمهيد للباقلانى : ٤٨

سبحانه لا يسخط عليه أبدا ، وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا ، وان كان فى الحال مطيعا»(٣٢) وذلك مثل سحرة فرعون فان الله لم يزل راضيا عنهم وان كانوا فى حال طاعة فرعون على الكفر والضلال لكن لما آمنوا فى المآل ظهر أنه تعالى لم يزل راضيا عنهم وكذلك الصديق والفاروق لم يزل الله راضيا عنهم فى حـال عبادة الأصنام لعلمه بمآل أمرهما وما يصير اليه من التوحد ونصر الرسول والجهاد فى سبيله، وكذلك لم يزل ساخطا على ابليس فى حال عبادته لعلمه بمآل أمره وعاقبة مصيره(٣٣) ، ويتضح من هذا ان الباقلانى ينظر الى الارادة باعتبار المال والمصير وليس باعتبار الحال والواقع وهذا يرتبط تماما بالعلم الالهى بعواقب الأمور ومصائرها ، ولكن كيف يكون الله راضيا عن الكافر فى حال كفره اذا كان قد علم أنه سيؤمن ويموت على الايمان ؟ ان هذا يتمشى مع منطق الأشاعرة فى أن كل مخلوق لابد أن يكون مرادا لله لأنه لا يوجد فى ملكه الا ما يريد • لكنه لا يتمشى مع منطق العقل • فان الكافر فى حال كفره قد ارتكب ما نهى الله عنه وأتى بذلك ما يكره الله ويسخط والاسلام يجب كل هذه المعاصى • فحاله حين كفره مكروه من الله • وحاله حين ايمانه محبوب ومرضى عنه • هكذا يقرر العقل والمنطق •

وذكر البغدادى فى أصول الدين أن بعض الاشاعرة كان يقول فى الجملة ان الله يريد حدوث جميع الحوادث خيرها وشرها ، ولكنه يمتنع فى التفصيل عن القول بأن الله يريد الكفر والمعاصى وان كان ذلك من جملة الحوادث التى أراد الله كونها ونسب هذا القول الى عبد الله بن سعيد ، ومنهم من قال ان الله أراد الكفر والمعاصى كسبا للعباد وقبيحا منهم ولم يقل أراد الكفر والمعصية على الاطلاق من غير تقييد ، ونسب هذا القـول للاشعرى(٣٤) وهذه التفرقة ان دلت على تحرج الاشاعرة من اطلاق القـول بأن الله يريد القبائح فانها لا تفيد شيئا فى حقيقة الأمر ، لأنه ما الفرق بين قولهم ان الله أراد الخير والشر ، وبين قولهم ان الله أراد الشر ، مادام ذلك متضمنا فى القول الأول الذى ارتضوه •

ويتفق الجوينى مع بقيـة الاشاعرة فى شـمول الارادة لجميـع الكائنات(٣٥) ولكنه يفرق بين الارادة والأمر ، فليس كل مراد يجب أن يكون مأمورا به ، وليس كل مأمور به يكون مراد لله ، ودليل الجوينى على ذلك

---

(٣٢) الانصاف ٤٤ ـ ٤٥
(٣٣) انظر نفس المرجـع
(٣٤) أصول الدين : ١٤٥ ـ ١٤٦
(٣٥) انظـر اللمـع : ٩٧

أن الانسان في عالم الشهادة قد يأمربما لا يريد وقوعه ، كمن يظلم عبيده ويدعى أمام السلطان انهم لا يطيعونه ولهذا عذبهم ، فانه قد يأمرهم امـام السلطان بأمر ما ولا يريد منهم تنفيذه ، بل يريد مخالفة أمره ليقل عذره عند السلطان . والله تعالى قد أمر ابراهيم بذبح ولده اسماعيل وهو لا يريد منه اتيان الذبح ، ولا تناقض عند الجوينى بين أن يأمر الله بالشىء مع ابداء كراهته له ، لأن أمر الله عام فى تعلقه بالمكلفين جميعهم ، ثم هناك نصوص كثيرة فى القرآن تدل على أن الله لم يرد ايمان الكافر ، وهنـاك نصوص أخرى تدل على أن الله أراد ضلال من ضل وهداية من اهتدى(٣٦) .

وتفرقة الجوينى بين الارادة والأمر ذات دلالة خطيرة حيث لا يكون هناك ارتباط ما بين ما أراده الله للشىء وبين أمره به ، فقد يأمر الله الكافر بالايمان لكنه يكرهه منه ، غيرأن استشهاد الجوينـى على ذلك بالمثالين السابقين غير سديد ، لأن المثال الأول يقضى قياس عالم الغيب على عالم الشهادة ، وهذا كان سببا فى خطـأ معظم المتكلمين فى قضايا الألوهية ، لأن الله لا تضرب له الأمثال ولا يقاس بالناس لأنه ليس كمثله شىء ، وله المثل الأعلى دائما فى كل شىء .

وأما المثال الثانى فانه وارد فى موقف خارق للعادة . فهو موقف معجزة لا يصح الاستدلال به فى الأمور العادية وشئون الكون العامة ، لأن الخوارق للعادات ليست مقاسا تبنى عليه قاعدة ما . وهناك فارق بين الموقفين ، فان الله سلب سكين ابراهيم القدرة على القطع فلم تذبح ولده اسـماعيل فكأنه جبرها على عدم الذبح ، ولا يصح أن يقال انه سلب قلب الكافر القدرة على الايمان حتى لا يقال انه جبر الكافر على الكفر .

ومهما يكن من أمر فان أثر هذه التفرقة ظهر بعد الجوينى لدى كل من الغزالى والارادى والرازى . فالغزالى جعل « المعصية والطاعة تشـملها المشيئة ولكن لا تشملها المحبة والكراهية . بل رب مراد محبوب ورب مراد مكروه»(٣٧) ، فالخير والشر داخلان فى المشيئة العامة والارادة الشاملة ، لكن الشر مراد مكروه والخير مراد مرضى به ، فالارادة هنا قد شـملت المحبوب والمكروه . والمرادات نفسها تنقسم عند الغزالى الى قسمين :

١ ـ فمنها المراد المكروه الذى لابد من وقوعه رغم كراهته ، لتعلق ارادة الله به ، وذلك كالكفر والشرور والآلام .

---

(٣٦) الارشـاد : ٢٤٣ ـ ٢٤٨

(٣٧) الاحياء : ٢٢١٥/١٢ ـ ط الشعب .

٢ – ومنها المراد المحبوب كالطاعات • وكلا القسمين ضرورى الوجود مادامت قد تعلقت بها الارادة •

ولقد تنبه ابن حزم الى ذلك فى « الفصل » ، حيث صرح بأن الله قد يريد الشىء ولا يحبه ولا يرضى به ورغم ذلك فانه يوجده لارادته ، وارادته الكفر والمعصية لا تستلزم محبته ، لأن الارادة قد تتعلق بالشىء لايجاده فقط وليس كل من فعل ما أراد الله يكون مثابا أو مطيعا أو محسنا ، وانما المحسن من فعل ما أمر الله به ورضى عنه(٣٨) ، ولما كان القرآن مشـــتملا على كثير من الآيات الدالة فى ظاهرها على أن ما وقع من الكفر والشرور ليس الا بمشيئته وارادته وآيات أخرى تدل على أنه لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ، فيلزم بالضرورة أن يكون الذى أثبته غير الذى نفاه من ذلك • فالذى نفاه هو الرضى بالكفر والمعصية وليس ارادته لايجاده ، والذى اثبته هو ارادة ايجاده ومشيئته وليس محبته ولا رضاه • يقول ابن حزم « وهما معنيان متغايران بنص القرآن وحكم الله»(٣٩) فعند ابن حزم ان الارادة لا تستلزم محبة الشىء ولكن تستلزم ايجاده فقط ، وأما الأمر بالشىء فلا يستلزم ايجاده ولكن يستلزم محبته ورضاه •

من أسماء الله الحسنى فيقول : ان معناه العادل وهو الذى يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ، ولا يستطيع أحد أن يفهم معنى العدل اذا لم يكن قد عرف عدله ، ومعرفة الانسان بعدل الله لا تتأتى له الا بعد أن يكون قد عرف أفعاله تعالى وما فيها من مظاهر العدل والحكمة وذلك لا يكون الا بعد الاحاطة بأفعال الله تعالى وكيف رتب الأسباب ووضع الوسائل وربط بين ذلك وبين الغايات والمسببات (٤٠) •

ويرى الغزالى ان معرفة الانسان بالعدل الالهى تطلب منه أن ينظر فى العالم ليتأمل كيف وضع الله كل جزء من أجزاء العالم فى موضعه اللائق به « ما ترى فى خَلْق الرحمن من تفاوت » ولا قصور ، بل قد يبهر الناظر كمال الصنعة • وكمال اعتدالها وانتظامها حيث اعطى الله كل شىء خلقه ثم هداه الى ما أراده له وهو بذلك جواد ثم رتبه فى وضعه اللائق به • وهو بذلك عدل » •

واذا نظر الانسان فى الأرض والماء والهواء والكواكب والسماء كيف خلقها ورتبها فوضع الأرض فى أسفل السافلين ، وجعل الماء فوقها ، وجعل

---

(٣٨) انظر الفصـــــل : ٣/١٤٢ – ١٤٣
(٣٩) الفصل : ٣/١٥٢
(٤٠) المقصد الاســـنى ٥٩

الهواء فوق الماء • وهذا هو العدل • حيث وضع كل شيء في موضعه • ولو عكس الوضع لاختل نظام الكون وتعطل انتظام سير العالم ، وكذلك خلق الانسان وكيف وضع الرأس أعلى البدن وجعل فيها العينين والأنف والفم وجعل القدم حامله للجسم وملامسة للارض • ولو عكس الوضع لبطل نظام خلق الانسان واختل انتظام حياته • فالله لم يضع شيئا في موضع الا لأنه متعين لذلك الموضع دون غيره ، ولو ذهب يمنة أو يسره أو أعلى أو أسفل عن هذا الموضع لبطلت فائدته التي خلق لها ولكان ناقصا وخارجا عن حد التناسب كريها في المنظر مشوها للخلقه المتقنه • وعدل الله وحكمته تتضحان للناظر في وضع هذه الأشياء في مواضعها اللائق بها ، ومن هذا المعنى يستمد عدل الانسان في نفسه وفي معاملته لغيره بحيث يستعمل أعضاءه وجوارحه في الوظائف التي حددها الشرع ولا يخرج في ذلك عن حد الاعتدال والقصد • وكذلك معاملة الناس بعضهم لبعض فلو آلم الطبيب المرضى بالحقن وشرب الدواء أو الحجامه والفصد وأجبرهم على ذلك لكان ذلك عدلا وحكمه ، ولو اذى القاضي الجناه بالقتل أو السجن أو التعذير بالضرب لكان ذلك منه عدلا وحكمة لأن ذلك كله وضع للاشياء في مواضعها • وهذا هو العدل(٤١) •

والغزالي هنا يخالف رأيه السابق في الاحياء عن مفهوم العدل(٤٢) • فعدل الله هنا يظهر في أفعاله وليس لأنه القادر المطلق الذي لا يسأل عنا يفعل أو لأنه المالك الوحيد الذي يتصرف في ملكه كيف يشاء كما أشار في الاحياء ولكن لأنه الحكيم الذي يضع الاشياء في مواضعها ولا ترى في صنعته من تفاوت أو قصور • فالعدل صفه يتعرفها الانسان في أفعاله تعالى وليست مأخوذة من معنى أنه مطلق القدرة علم الارادة والمشيئة • والأمثلة التي أوردها الغزالي في المقصد الاسنى واضحة الدلالة في ذلك • وهذا لأن الغزالي هنا قد ترك تقليد المذهب الأشعري أو تناساه •

ولقد استدل الأشاعرة على فكرتهم هـذه بكثير من الآيات القرآنية التي تدل على كمال قدرته وعموم ارادته • مثل قواه تعالى • لا يسأل عما يفعل وهم يسألون(٤٣) • وقوله تعالى : الله يفعل ما يشاء(٤٤) ، فعال لما يريد(٤٥) فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا(٤٦) ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس(٤٧)

---

(٤١) انظر المقصد الاسنى ٦٠ ـ ٦٢
(٤٢) انظر تعريف الغزالي ص ١٧٩
(٤٣) الانبيـــــاء ٢٣
(٤٤) آل عمـــــران
(٤٥) هـــود ١٠٧
(٤٦) الانعـــــام ١٢٥

.. والله على كل شيء قدير (٤٨) الى غير ذلك من الآيات . ويتضح لنا من أدلة الأشاعره القرآنية انها كلها آيات تتحدث عن المشيئة العامة او الارادة الكونية التى تبين أن قدرة الله لا يعجزها شيء فى السموات والأرض ، وان ارادته لابد عنها شيء ولكن فات الأشاعرة ان اثبات مطلق القدرة وعموم الارادة لا يستلزم نفى العدل والحكمة أو نفى الغاية والمصلحة . ولا يصح أن نفهم من قوله تعالى « فعال لما يريد » أنه يريد الظلم والجور لأن الله لا يريد ظلما للعباد ولا ينبغى أن نفهم من مطلق القدرة انها غير هادفة فى أفعالها الى تحقيق غاية محبوبة لله . والخطأ الذى أوقع الأشاعرة فى ذلك أنهم لم يفرقوا بين معنى الارادة الكونية وعمومها لكل شيء ، والارادة الدينية وانها تختص بما يحبه الله وترضى عنه . لذلك نجد أن كل أدلتهم على مفهومهم للعدل الالهى آيات تتصل بالارادة الكونية القدرية . وهذا النوع من الآيات لا يستدل به على نفى العدل أو الحكمة بل يستدل به على مطلق القدرة فقط واثبات القدرة المطلقة لا يلزم عنه نفى العدل فى أفعاله كما سبق لأن القضية هنا ليست مانعه جمع حتى يقال ان عموم القدرة يستدل به على نفى العدل والحكمة .

ومن الخطأ أيضا ان يستدل الأشاعرة على أن أفعال الله لا توصف بالظلم بقولهم ان الانسان قد يعذب بلا ذنب وأن ايلام الأطفال والحيوان واقع من الله بلا جريرة منهم . لأن نفى الحكمة من هذه الأشياء اثبات صريح للظلم فى فعله تعالى . وليس من الصواب فى شيء أن نتخذ عدم فهم الأشاعرة لما فى أفعاله من حكمة دليلا على وقوع الظلم منه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا(٤٩) .

هذا هو موقف المعتزلة والأشاعرة من مفهوم العدل الالهى . واذا اضفنا موقف الفريقين من قضية العدل الى موقفهما من مشكلة الارادة والحكمة فانه يكون مفيدا لنا فى هذه المرحلة من البحث أن نقوم بعقد مقارنة سريعة بين موقفهما من هذه القضايا الثلاثة . الارادة ــ الحكمة ــ العدل لأن موقفهما من هذه القضايا كان اساسا ومنطلقا لموقف كل منهما من المشكلات التى سنعرض لها بالحديث فيما بعد .

أولا : لم يفرق كل من المعتزلة والأشاعرة بين معنى الارادة والمحبة بل عندهما ان كل ما يريده الله فهو يحبه . لكن المعتزلة فهموا الارادة على أنها ارادة دينية فقط بينما فهمها الأشاعرة على أنها ارادة كونية فقط ، لذلك فان المعتزلة نفوا ارادة الله للكفر والمعصية والقبائح لأنه لا يحبها أما الاشاعرة فقالوا ان كل ما وقع فى الأرض من الكفر والشرور فالله يحبه

---

(٤٧) الاعراف ١٣٩
(٤٨) الحشر ٦
(٤٩) انظر ما استدل به الغزالى على وجود ذلك ، فى الاحياء : ٢/١٩٥

لأنه يريده ويرضى به . وبذلك فانكلا منهما قد أخذ نصف الحقيقة ليعارض به نصفها الآخر من أدلة ، لأن كل دليل منهما صحيح في بابه ولا يتعارض مع دليل الفريق الثاني . والنظرة الصحيحة تقتضي الجمع بين الدليلين لاثبات كلتا الارادتين الدينية والكونية . كما أثبتهما القرآن .

ثانيا : ذهب المعتزلة الى القول بأن الحكمة يجب ان تكون سارية في جميع أفعاله تعالى لأنه لا يفعل العبث ، فاذا كان هناك محن أو بلايا فالله لم يفعلها عبثا وانما هي لحكمة . أما الاشاعرة فنفوا أن تخضع أفعاله تعالى لمنطق الحكمة أو الغاية لأن ذلك لا يليق الا بمن يجوز عليه النفع والحاجة والله منزه عن ذلك . وانطلاقا من هذه القضية فان ما يقع في الأرض من المصائب والبلايا فلا يكون مقصودا به تحقيق مصلحة أو غاية على مذهب الاشاعرة وانما لمحض المشيئة ومطلق الارادة . اما عند المعتزلة فان ذلك لابد أن يكون لحكمة وغاية وعدم علمنا بهذه الحكمة لا ينفيها ولا يبطلها ولا يسمى شرا على الحقيقة .

ثالثا : رأى المعتزلة ان العدل الالهي يقتضي نفي الجبر ، ووجوب انفاد الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب ، وحرية الانسان في جميع أفعاله حتى يكون للتكاليف معنى كما يجب عليه تعالى العوض بالثواب في مقابله التكاليف وما فيها من مشقة .

أما الأشاعرة فان على مذهبهم لا يجب على الله مراعاة العدل في فعله بل يجوز منه أن يفعل الظلم والقبيح فيكلف مالا يطاق ويبعث الكذابين ويؤلم الاطفال الأبرياء لغير حكمه أن يعذبهم في الآخرة بلا جريرة لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل ولا يجب عليه اثابة الطائع ولا مراعاة مصلحة عباده .

رابعا : موقف كل من المعتزلة والأشاعرة من العدل الالهي هو الذي يفسر لنا موقفهما من قضية أفعال العباد واثر قدرة الانسان في فعله ومدى مسئوليته عن أفعاله . فالمعتزلة رأوا أن العدل الالهي يقتضي ألا يجبر الانسان على المعصية ثم يحاسبه عليها . بينما رأى الأشاعرة ان الله يقضي الكفر ثم يعاقب عليه وذلك منه عدل . وسيأتي توضيح ذلك .

وقبل أن ننتقل الى الحديث عن موقف كل من الفريقين من قضية وجود الشر في العالم وتفسيرهما له . لابد ان نوضح موقفهما من قضية القضاء والقدر لنستطيع أن نقف على رأى كل منهما في الاجابة على هذا السؤال المطروح وهو : ما هو نصيب الجانب الالهي من وجود الشر في العالم . وهل حقيقة يقضي الله الشر على العباد ثم يعاقبهم في الآخرة . وهل يصح الاحتجاج بالقضاء على فعل الشر والمعصية بحجة ان كل شيء بقضاء وقدر .

الفصــل الثانى

حول مشكلة القضاء الأزلى

ووجود الشر فى العالم

لعل مشكلة القضاء الأزلى وعلاقتها بوجود الشر فى العالم من أكبر المشكلات الفلسفية خطورة وتعقيدا ، لاتصالها بالجانب الغيبى وارتباطها بنصوص من الكتاب والسنة من جانب ولأن ظاهر هذه النصوص قد يبدو معارضا للقول بالمسئولية الانسانية وحرية الفرد من جانب آخر ، فهى من الجانب الالهى تتصل بالأمر والارادة ، والحكمة والمشيئة ، والوعد والوعيد والعلم والعدل ، ومن ناحية الجانب الانسانى تتصل بالمسئولية ، والثواب والعقاب والقدرة والاستطاعة وسائر التكاليف الشرعية · لكل هذه الأمور كان الحديث عن هذه القضية على خطر عظيم ، لتعقدها وقصور العقل البشرى عن معرفة كنهها ووجه الحكمة فيها ، ولتشابكها مع غيرها من المسائل الشائكة التى لا يحسن الحديث عنها الا بعاصم من النص القرآنى ·

وكانت هذه القضية ـ ولا تزال ـ مثار اهتمام الباحثين فى الفكر الاسلامى قديما وحديثا ، كما كانت موضع خلاف كبير بين جميع الفرق الاسلامية وخاصة المعتزلة والاشاعرة ، ورغم قدم هذه المشكلة فمازالت حيه ومعاصرة لأنها مشكلة كل عصر وكل جيل ، فهى تطرح نفسها على العقل الانسانى فى نماذج مختلفة من الاستفسارات والاسئلة فكثيرا ما يسأل الانسان نفسه أو يسأله صديقه · هل يقضى الله الشر على الانسان ؟ هل يقع الشر فى العالم بغير قضاء الله ؟ هل يستطيع الانسان الهرب من فعل الشر ففعله تنفيذا لقضاء الله له فهل من العدل أن يعاقبه الله على ذلك ؟ واذا لم يكن الشر بقضاء الله ـ مع أن العالم طافح به ـ فكيف يحدث فى كون الله شيئا يكرهه ويسخطه ؟ هذه كلها أسئلة ترد على العقل البشرى فى كل بيئة وتحت مناخ أى ثقافة ودين ، وقد حاولت كل الثقافات والفلسفات القديمة والمعاصرة أن تجد حلا لهذه المشكلات من واقع بيئتها الثقافية وظروفها الدينية التى تخضع لها وتأخذ بتعاليمها · لأنها ترتبط بأنماط السلوك المختلفة للانسان وما يترتب على هذا السلوك من آثار اجتماعية وحضارية تقود الشعوب الى أسباب التقدم والازدهار أو تهوى بها الى منحدر التأخر والالحاد ·

ومازلنا نسمع كثيرا من الناس الذين يقودون أممهم يحاولون امتصاص سخط الجماهير فى أعقاب النكسات والهزائم التى تطيح بشعوبها بأن هذا قدرنا • وانه لا حذر يغنى عن قدر ويستعملون أمثال هذه العبــــارات التى تهدىء من ثورة الشعوب وتمتص كراهيتها استغلالا منهم للعاطفة الدينيــة عند الشعوب ثم هم يمنون شعوبهم بانتظار المعجزات فى عصر أصبح لا يتسع لحدوث معجزات • فأمثال هؤلاء يرجعون كل شىء يسوؤهم الى القضاء والقدر والمشيئة الالهية التى تحدد مصائر الشعوب والأفراد سلفا ولا حيلة للفرد أو الأمة ازاء ما حكم به القضاء وهؤلاء أشبه بموقف الجهم والجهميــة فى التاريخ الاسلامى الذين شبهوا الانسان بأنه كالحجر الملقى فى اليم أو الريشة المعلقة فى الهواء تصرفها الرياح كيف تشاء ، وبجانب ذلك نجــد شعوبا أخرى سادت وارتقت مكانتها اللائقة بها تحت الشمس لأنها آمنت بحرية الانسان الفرد وبمسئوليته عما يفعل ويترك ووجوب محاسبته عن التقصير والاهمال فملكت بيدها أسباب التقدم وأعطت للانسان الحرية فى الخلق والابداع وجعلوا حريته أساسا لمسئوليته لأن مسئولية الفرد هى الحجــر الأساس فى بناء التقدم الاجتماعى والحضارى •

وهذان النمطان من السلوك ازاء مشكلة القضاء والقــدر يوجــدان بالضرورة فى كل عصر ، والذى يلاحظ تاريخنا الاسلامى سوف يجد ان عصور التخلف والتدهور السياسى والاجتماعى انما كانت تسود تحت سيطرة أفكار التواكل التى تدعو الى الكسل والركون الى القضاء والقدر باعتبار أنه مسئول عما يحدث فى المجتمعات من ظلم وفساد سياسى واجتماعى لأن ذلك يحــدث بارادة الله وقضائه الذى لا يرد • بينما ارتبطت عصور التقــدم والازدهار العظمى والسياسى والاجتماعى بمساهمة الانسان الفرد فى الأخذ بأسباب التقدم واعتباره مسئولا عن اقامة البناء الاجتماعى السليم فى عصره ومدى شعوره الكامل بمسئوليته عما يقع منه أو عليه من ظلم وعدوان ، وايمانه الكامل بوجوب محاسبته أمام المجتمع عن تقصيره واهماله فيما يوكل اليه من أعمال • ولا يخالجنى شك فى أن كثيرا مما أصاب العالم الاسلامى فى عصرنا الحديث من ضروب التخلف والانحطاط يرجع فى معظم أسبابه الى سوء فهم المسلمين لمشكلة القضاء والقدر فاعتبروها سببا فى كل ما يصيبهم من نكسات وانحطاط ، بينما اعتبر غيرهم من أمم الأرض ان الانســان مسئول عن الأخذ بأسباب التقدم أو اهمالها فتقدم غيرهم بينما تأخر ركبنا عن المسيرة ، وهذه سنه الله فى كونه ولن تجد لسنة الله تحويلا •

ومهما يكن من شىء فلقد كان الخلاف حادا بين انصار هذين الاتجاهين فى الاسلام الاتجاه الجبرى الذى مثله الجهم وسار فى ركبه الاشــاعرة ، والاتجاه الاختيارى الذى مثله المعتزلة ، ذلك ان كل فريق قد وجد فى القرآن ما يؤيد مذهبه حسب فهمه لطبيعة المشكلة ، فأخذ ينتصر لرأيه بالآيات

القرآنية والأدلة العقلية التى كان يهدف من ورائها الى تفنيد دعاوى خصمه أكثر مما يهدف الى الوصول الى الحقيقة ولم يسلم كل واحد من الفريقين من توجيه التهم الشنعاء بالكفر والخروج عن الملة الى خصمه ، كما اعتبروا أن لفظ القدرى من ألفاظ السباب التى أخذ كل منهم يتبرأ منها وينسبها الى الآخر (١) ، كما اعتبر كل فريق أن ما معه من آيات يستدل بها على رأيه محكمه لا تقبل التأويل أما الآيات التى يستدل بها خصمه فهى من قبيل المتشابه الذى يجب تأويله وحمله على المحكم فى بابه ٠

ولعل من أسباب الخلاف حول هذه القضية ما وجده المسلمون فى القرآن الكريم من آيات تتصل بهذه المشكلة ٠ فهناك آيات كثيرة توحى الى قارئها بالقول بأن القضاء السابق قد حدد لكل انسان مصيره فى حياته وأنماط السلوك التى يعيش بها حياته ، مثل قوله تعالى « ما أصاب من مصيبه فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها(٢) » وقوله « قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا (٣) » كما أن هناك آيات أخرى تشير الى حرية الانسان واستقلاله فى فعله ٠ قال تعالى : اعلموا ما شئتم(٤) « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله(٥) » ومن يعمل سوء يجز به(٦) « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا له(٧) » ٠

ويرى جماعة من المستشرقين ان هذه القضية يرجع السبب المباشر لأثارتها بين المسلمين الى تأثرهم بالفلسفات الأخرى كالمسيحية واليهودية مثلا ٠ ويذهب جولد تسيهر الى أن أقدم احتجاج على القدر الأزلى المطلق قد أتى الى الاسلام من سوريا ، ويعلل فون كريمر هذا بأن العلماء المسلمين القدامى قد تلقوا من علماء اللاهوت المسيحى ما حملهم على الشك فى القدر وذلك لأنه كان هناك جدل ومشاحنة بين علماء اللاهوت فى الكنيسة الشرقية لأن دمشق كانت المركز العقلى الرئيسى للاسلام فى عصر الخلافة الأموية وكانت فى الوقت نفسه مركز التفكير النظرى فى القدر وفى المذهب الجبرى أيضا ومن هناك انتشر هذا التفكير فى ميدان أكثر اتساعا(٨) وأخذ بهذا الرأى مجموعة من الباحثين المسلمين وغيرهم ٠ ونحن لا ننكر أثر هذه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٧٧٢ ـ ٧٧٣ وانظر :
Politcial attitudes of the Muitazilsh by M. watt. P. 72.
من مجلة Royal A Siatic Society العدد الثانى سنة ١٩٦٣

(٢) الحديد ٢٢ (٣) التوبة ٥١
(٤) فصلت ٤٠ (٥) التوبة ١٠٥
(٦) النساء ١٢٣ (٧) الزلزله ٧ ، ٨

(٨) العقيدة والشريعة جولد تسيهر ٨٤ ط دار الكاتب المصرى سنة ١٩٤٦ ترجمة محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر

الثقافات فى تراث المعتزلة والاشاعرة على سواء • ولكن لا ينبغى ان نولى هذا الجانب اهمية كبيرة فى هذه المشكلة بالذات لأن الحديث حولها نشأ فى عصر الرسالة الأول وقبل الخلافة الأموية وقبل انتقال العاصمة الى دمشق فى عصر الأمويين • وليس الحديث عن الجبر والاختيار وقفا على دين معـــين أو مذهب فلسفى بذاته • فاليهودية أسبق من المسيحية وكان فيها طائفة القراء أو أصحاب النص الذين تمسكوا بعقيدة الجبر ودافعوا عنها ، وبجانبهم كانت طائفة الربانيين الذين أخـذوا بمبدأ الخيرية الانســـانية(٩) وليس صحيحا ما يقال من أن السبب المباشر لنشأة هذه المشكلة فى الاسلام هـو تأثرهم بالمسيحية • فان النصوص التى احتواها القرآن حول هذه القضية هى التى أثارت اهتمام المسلمين بالحديث عنها والجدل حولها • وان كان هناك أثر للثقافات الاخرى فى مذهب المعتزلة أو الاشاعرة حولها فان هذا الأثر لا يعدو أن يكون فى طريقة عرض المشكلة ، أو منهج بحثها • أما القول بأن السبب الحقيقى فى اثارتها يرجع الى التأثر بالمسيحية فهذا ما يأباه واقع المشكلة التاريخى الذى يرجع بها الى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم •

ولقد حدد كل فريق من المعتزلة والاشاعرة موقفه من هذه المشكلة بناء على موقفه السابق من قضية الارادة والحكمه والعدل الالهى • لذلك فان كل فريق قد فهمها على نحو يخالف ما عليه الفريق الآخر وبالتالى فان طبيعة معالجتها تختلف لدى كل منهما عن الآخر ، وهذا يقتضى منا ان نقف مـع كل منهما نستوضح موقفه من طبيعة هذه المشكلة وكيفية معالجته لها • وما هو نصيب القضاء الأزلى فى وجود الشر فى العالم عند كل من الفريقين•

اولا : المعـــتزلة :

(تحـديد المشـكلة)

لقد حدد المعتزلة موقفهم من مشكلة القضاء الأزلى بناء على فهمهـــم الخاص للعدل الالهى ، فالعدل الالهى لا يقتضى ان الله تعالى يقضى على عباده الشر أو المعصية ثم يحاسبهم عليها ، ولا يجوز أن يجبر الله أحدا من خلقه على ارتكاب المعصية أو النطق بكلمة الكفر ثم يقول له فى الآخرة لم فعلت المعصية ونطقت بكلمة الكفر ، لأنه لا يجوز من الحكيم فى فعله ان يقـــول لعبده افعل كذا وكذا فاذا نفذ العبد ما أمره به سيده يعود عليه ســـيده بالحساب والعقاب جزاء على أن نفذ مراده وفعل ما أمر به • والعقل الذى ثبت به عدل الله وحكمته يقرر أن مقتضى العدل أن يدع الله الحرية للانســـان ليختار أفعاله بنفسه لتصح معه مساءلته فى الآخرة لم فعلت كذا ولم لم

(٩) انظر : الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ٨٢/١ •

تفعل كذا . ولو جاز القول بأن القضاء الأزلى قد أجبر الانسان على فعل المعصية أو ارتكاب الجريمة لصح من الانسان أن يحتج على ربه فى الآخرة بأنه أجبره على فعل المعصية والشرور ، والله تعالى قد أبطل الاحتجاج بالقدر سلفا حين رد على المشركين زعمهم الفاسد بأن شركهم كان تنفيذا لأوامر الله وقضائه . فرد الله عليهم بأن هذه مجرد دعوى كاذبة لا حجة عليها من علم صحيح أو برهان ، فقال لهم « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا »(١٠) ليدل على أن الله شاء المعصية أو أجبركم على الشرك » أن تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون ، وفى مقام آخر نجد أن الله يرد هذه الدعوى الباطلة بقوله تعالى « مالهم بذلك من علم » ان هم الا يخرصون(١١) فالقول بأن القضاء الأزلى قد أجبر الانسان على فعل الشرك وارتكاب المعصية دعوى باطلة قد فندها القرآن الكريم وبين أنها مجرد ظن كاذب وتخرص على الله بما لا علم به .

والقول بالقضاء والقدر يبطل فكرة الثواب والعقاب من أساسها لأن ذلك يتنافى مع المعايير الاخلاقية التى تحدد مسئولية الانسان عن أفعاله على مقدار نصيبه من الحرية فى اختيار أفعاله وتحديد مصيره ، فكلما كان الانسان حرا فى اختيار أفعاله صحت مساءلته عنها ، أما لو كان القضاء قد أجبره على فعل المعصية فانه بذلك يكون له الحجة على الله ويكون عذره مقبولا فى كل معصية يأتيها أو واجب يقصر فيه .

والعقل والشرع قد حددا لنا ان ثواب الانسان وعقابه فى الآخرة لم يكن الا لأنه مسئول عما فعل فى الدنيا من طاعة أو معصية . قال تعالى « جزاء بما كنتم تعملون » « ذلك بما قدمت يداك وأن الله ليس بظلام للعبيد » والرسول يقول : كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته(١٢) » ولو كان القضاء الأزلى قد حمل الانسان كرها على فعل المعصية أو حدد له انماطا معينة من السلوك فى حياته لما كان للتكاليف أى معنى ولا للثواب والعقاب فائدة . ولماذا يكلف الانسان اذن بالأوامر والنواهى مادام القضاء سوف يحمله قهرا على ما أراده الله له من طاعة أو معصية . وما هى الفائدة التى ينتظرها الرسل من أقوامهم اذا كانوا يعلمون ان القضاء سوف يحمل اتباعهم قهرا

---

(١٠) الانعام : ١٤٨

(١١) يونس : ٦٦

(١٢) ورد الحديث فى البخارى كتاب الجمعة ، والوصايا ، والعتق ، مسلم كتاب الامارة ، ابن حنبل ٣/٥

على تنفيذ ما أراده الله منهم • أليس فى هذا القول نوع من التجوير لله • أليس هذا القول يحمل فى طياته نسبة للعبث الى فعله تعالى ؟!

هذه هى الفكرة الأساسية التى ينطلق منها المعتزلة لتحديد هذه المشكلة ومعالجتهم لها ، وكذلك ما يتفرع عنها من قضايا تتصل بطبيعة العلاقة بين الله والانسان • فالله عدل فى أفعاله حكيم لا يفعل العبث ، وهذا يعنى انه لا يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها •

مفهـــوم القضاء عند المعتزلة :

يفسر المعتزلة القضاء تفسيرات مختلفة تتنوع فى استعمالها حسب ورودها فى كتاب الله تعالى • ويذكر القاضى عبد الجبار فى شرحه للأصول الخمسة ان القضاء فى كتاب الله على أنواع :

النـــــوع الأول :

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والابداع على غير مثال سابق : وذلك كما فى قوله تعالى « فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها »(١٣) بمعنى ان الله خلقهن وأبدعهن ابداعا على غير مثال سابق • ولم يشركه فى ذلك أحد من سائر خلقه •

النـــــوع الثـــانى :

قضاء بمعنى الانتهاء من الشىء والفراغ منه • كما تقول قضيت فعل كذا اذا انتهيت منه • قال تعالى « فلما قضى موسى الأجل(١٤) » « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها »(١٥) بمعنى انتهاء مدة موسى المحددة له ، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب • وكلها تعنى الفراغ والانتهاء من الشىء بعد تحصيله •

النوع الثـــالث :

قضاء بمعنى الأمر والايجاب والالزام • كما تقول لصاحبك لكى تنجح يلزمك أن تذاكر ، والنجاح يقضى عليك ان تذاكر : قال تعالى : وقضى ربك

(١٣) فصلت ١٢ (١٤) القصص ٢٦ (١٥) الأحزاب ٣٧

ألا تعبدوا ألا أياه وبالوالدين احسانا(١٦) « فالقضاء هنا معناه الأمر بوجوب العبادة شرعا ولزوم الطاعة لله »٠

النـــــوع الرابـــع :

قضاء بمعنى الكتابة ٠ قال تعالى : وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا(١٧) ٠

النـــوع الخامس :

قضاء بمعنى الاعلام والاخبار ٠ قال تعالى : وقضينا اليه ذلك الأمر ٠ ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين « أى أعلمناه وأخبرناه بذلك » (١٨) ٠

والقضاء فى كل هذه الآيات وفى غيرها لا يحمل معنى الاكراه أو الجبر على اتيان فعل المعصية أو ترك فعل الطاعة ٠ واذا كانت آية الاسراء « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » تعنى الأمر والوجوب فليس الأمر بالعبادة هنا يعنى الاكراه أو الاضطرار وانما هو أمر دينى اختيارى قد يفعله المؤمن ويتركـه الكافر ٠ واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحتم لم نقرأه عند المعتزلة ٠ كما فى قولنا قضى القاضى على السارق بالقطع أو الحبس ٠ بمعنى ألزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم كرها واضطرارا ٠ وهذا المعنى لا يستعمل عنـــد المعتزلةفىحق الله تعالى،لأن الله يقضى الحق ويظهره للناس على ألسنة رسله ثم يترك لهم حرية الفعل أو الترك ليصح منه الثواب والعقاب ٠ لأنه لا تكسب كل نفس الا عليها « ولم يؤت أحد فى دينه من قبل الله تعالى ، وانما يؤتى العبد من قبل نفسه بسوء نظره فى اختياره ، وايثاره الهوى على الرشاد والباطل على الحـق » (١٩) ٠

واذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو اضافة فانه ينصرف الى معنى الخلق والتقدير والايجاد ، كما فى قوله تعالى « فقضاهن سبع سموات فى يومين » لذلك فلا يستعمل لفظ القضاء مضافا الى أفعال العباد حتى لا يظن انســان أن الله خلقها فى العبد فيكون العبد مجبرا على اتيانها ٠

والأمور التى يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها ٠

---

(١٦) الاسراء ٢٣

(١٧) الاسراء ٤ وانظر شرح الأصول الخمسة : ٧٧٠ ، وانظر فصل الاعتزال ١٦٨ ـ ١٦٩

(١٨) الحجر ٦٦ وانظر الرد على المجبره للامام يحيى بن الحسين ١٠٨/٢ رسائل العـــدل

(١٩) المرجع السابق ١٠٨/٢

أولا : اذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافله فانه يصح اطلاق القول فيها بأنها من قضاء الله . ويحمل ذلك على معنى أن الله أمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العباد . فاشبهت فى ذلك ما يخلقه الله تعالى ويلزمنا الرضى بها كما قال تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » .

ثانيا : اذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح فلا يصح القول فيها بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعانى السابقة فى القضاء لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم. ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعانى السابقة فى القضاء لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم . ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما فى ذلك من الايهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد .

ثالثا : اذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها لأن القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق والفعل لهذه الأمور . لكن لا يصح اطلاق ذلك فى المعصية منفردة عن الطاعة خوفا من الايهام (٢٠) .

هل يقضى الله المعصية على العباد :

ان تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم وللاجابة على كل التساؤلات حول هذهالقضية كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الأزلى وبين المعصية أو وجود الشر فى العالم . فهل يقضى الله المعصية على العباد . وما علاقة القضاء الأزلى بالمعصية ؟ هل يخلقها الله ؟ هل يأمر بها وهل يخبر عنها أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية . مع أن الأمة مجمعة على ان كل شىء بقضاء الله ؟.

وفى مقام الاجابة على كل هذه التساؤلات نجد المعتزلة يستوضحون السائل . ماذا تعنى بقولك ان المعصية بقضاء الله ؟ أتعنى بذلك أن الله قضاها بمعنى أنه خلقها وجبر العباد على فعلها وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه اتيانها . فيكون قضاء الله سببا فى أرتكاب العبد فعل المعصية ؟ ان أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعاذ الله ان يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها ، وهذا ما يثبت بالدليل فساده لأنه يوجب أنه لا أمر ولا نهى ولا تكليف ولا ثواب ولا عقاب . وهذا لا يصح اضافته الى القضاء على هذا المعنى لفساده عقلا وشرعا .

---

(٢٠) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢١٢/١ رسائل العدل

وان أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه علمها وأحاط بها قبل وقوعها من فاعلها ، فذلك جائز وشائع فى الاستعمال ، لكنه يوهم الخطأ حيث أن الاطلاق بأن كل شىء بقضاء الله يوهم المعنى الأول وقد ثبت فساده ٠

وان أراد ان الله قضى المعصية بمعنى انه أمر بها أو ألزمها وجبر العباد عليها أو أوجبها كما أوجب الطاعة فى قوله تعالى « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » فهذا استعمال باطل فى جانب المعصية لا يجوز اطلاقه الا فى الطاعة فقط لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر ٠ وهذه معانى القضاء التى استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها فى المعصية الا على معنى الاخبار عنها : وترك ذلك أولى لظنه الا يهام يقول القاضى عبد الجبار : ونحن نطلق ذلك فى الطاعة دون المعاصى والمباحات ، فيقولون ان الله قضى الطاعة اذ أمر بها وألزم عباده اياها » لا على معنى أنه خلقها فى العبد أو جبره عليها ٠ لأن ذلك المعنى بعيد تماما عن أذهان المعتزلة ٠ ويخطىء من يضيف الطاعة والمعصية – على سواء – الى الله خلقا وايجادا لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب كما سبق ، واضافة الطاعة الى الله تكون على معنى انه أمر بها وسهل فيها ولطف للعباد بها أما القول بأنه خلقها فى الانسان فلا يصح اعتقاد ذلك لا فى الطاعة ولا فى المعصية(٢١) لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الالهى عند المعتزلة ٠

ما لله وما للانسان فى فعله :

يفرق المعتزلة فى فهمهم لطبيعة القضاء الأزلى وعلاقته بالفعل الانسانى بين جانبين أساسيين من أفعال العباد ٠ فهناك أفعال يتوقف ايجادها وأحداثها على قدرة الانسان واختياره وقصده اليها وتحصيله لها باستطاعته وقدرته وذلك مثل الطاعة التى يسعى الانسان فى تحصيلها فهو يذهب مختارا الى المسجد لاداء فريضة الصلاة ويتحمل المشقة فى آداء الصيام والحج وينفق من ماله مختارا تنفيذا لفريضة الزكاة ٠ وكذلك المعصية ٠ فاللص يمشى مختارا للسطو على فريسته ، وكذلك قاطع الطريق فانه يتربص بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك الا لأنه يستطيع وقادر على ذلك ، وهذه الأمور مثلها فى ذلك كالأكل والشرب والنوم وغيرها مما تتعلق به حياة الانسان فانها تتوقف على دواعيه اليها وقصده لها أن شاء فعلها وأن شاء تركها ٠ فهذه الأمور وما شاكلها تنسب الى الانسان خلقا وايجادا ، ولا تضاف الى الله فى شىء من ذلك ٠

---

(٢١) انظر فضل الاعتزال : ١٧٤ ط الدار القومية للنشر تحقيق فؤاد سيد سنة ١٩٧٤ ٠

وهناك أفعال أخرى تحدث للانسان وتحل به بدون اختياره ودون قصد منه ، فلم يسع اليها ولم يجتهد فى تحصيلها ولم يكن عنده داعية اليها ، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الانسان فى حياته مما لا دخل له فى احداثه · فهذا النوع من الأفعال يصح اضافته الى الله تعـــالى من جميع الوجوه حيث لا دخل للانسان فى النوع الأول · وقد اقتضى عدل الله وحكمته فى خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة التى يتمكنون بها من آداء ما كلفهم به فلا يكلف نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما آتاها ·

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للانسان فيه بوجه من الوجوه كالعمى والمرض مثلا فانها أمور تضاف الى القضاء خلقا وايجادا ، صح اعتبارها عذرا شرعيا مانعا عن فعل الواجب الذى كلف به الصحيح الجسم وجاز اعتبارها حجة شرعية فى ترك بعض الواجبات المتعلقة بها كالجهاد مثلا قال تعالى : ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج(٢٢) لأنهم لا يستطيعون مباشرة الجهاد فى سبيل الله ولا يمكنهـــم الخروج لملاقاة الاعداء مع ما هم فيه من مرض وعمى ، وانما سقط عنهم هذا الواجب لأن العلل التى نزلت بهم لم تكن من خلقهم ولا يصح اضافتها اليهم بوجه من الوجوه ، وانما ذلك يرجع الى قضاء الله فيهم لما له فى ذلك من الحكمة · فهو لم يفعلها عبثا بهم بل أراد بهم الصلاح فى ذلك وهذا يخرجها عن مفهوم الشر ولذلك فقد سماها الشرع بلاء وفتنة ·

أما الأمور التى لا علاقة للقضاء بها على سبيل الخلق والايجاد فـــلم يجعلها الشرع عذرا لصاحبها لأنها من صنع الانسان وخلقه وهو مسئول عنها ، فلم يقل جل شأنه ليس على الكافر حرج ولا على السارق حرج ولا على قاطع الطريق حرج ، لأن الله لم يخلق فيهم الكفر والسرقة وقطع الطريق كما خلق فى النوع الأول العمى والمرض والعرج · ولو كانت علاقة السرقة والكفر بالقضاء كعلاقة العمى والمرض لصح من الشرع ان يجعلها عـــذرا لصاحبها فى رفع العقاب عنهم فى الآخرة والله لم يقض ذلك ولم يخلقه فى عباده لأنه جور وظلم والله لا يقضى الا الحق ، وعلاقة القضاء بهذه الأمور هى النهى عنها والحكم على مرتكبيها بالعقوبة فى الآخرة ، ولو صح جعلها عذرا لصاحبها كالعمى والمرض لمانعى القرآن أقواما يحتجون بنفس الحجة على الله فى قوله تعالى « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا » ·

والواجب على الانسان أن يفرق فى ذلك بين ما هو لله وما هو للانسان

---

(٢٢) الفتـــح ١٧ ·

ويميز بين فعل الله بالخلق وبين فعل الخلق بأنفسهم ، فما استطاع الانسان أن يلوم نفسه عليه كان من فعله وما لم يستطع أن يلوم نفسه عليه فليس فعلا له . والأمة كلها مجمعة على أن الكفر والفسوق جور وظلم وباطل والله جل شأنه لا يقضى الجور والظلم ، والله تعالى قد تعبد عباده بوجوب الرضا بالقضاء والقدر فلو كان الكفر والمعاصى بقضاء الله لوجب على العبد الرضى بها ولما صح من الرسول أن يقول « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه (٢٣) الحديث . ولما حث الشرع على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مادام ان الكل بقضاء الله . بل لا يصح على ذلك بعثه الرسل ولا أنزال الكتب لهداية الناس .

ونحن نجد المسلمين اذا نزلت بهم كارثة أوحلت بهم حوادث من مطر بهدم بيوتهم أو آفات تجتاح زرعهم أو وباء صحى كالطاعون مثلا لا يجزعون ولا يسخطون بل يقولون رضينا بقضاء الله فينا وسلمنا له الأمر ، ولم يسخط ذلك أحدا منهم وانما يسارع فى الأخذ بأسباب النجاة كالفرار من الطاعون أو مقاومة الآفات مثلا . أما اذا ظهرت الفواحش فى مجتمع ما وانتهكت محارمه وتفشت فيه الأمراض الاجتماعية كالسرقة والرشوة وقطع الطرق فان الجميع يعلن سخطه وكراهيته لأهلها ويتبرأون منهم ، وفى هذا اعتراف ضمنى بأن هذا من فعل الانسان وليس من فعل الله . عكس النوع الأول من الآفات والمصائب .

لماذا لا يقضى الله المعصية ؟

ويقدم المعتزلة أدلة كثيرة عقلية ونقليه على أن الله تعالى لا يجوز أن يقضى المعصية . ولا يريدها . فالله تعالى يقول « والله يقضى بالحق(٢٤) » والله يقول الحق وهو يهدى السبيل(٢٥) ولما كانت المعصية والكفر جورا وباطلا علمنا أن الله لم يقضها ولم يأمر بها .

والله تعالى لا يحب أن يتظالم الناس « ولا يظلم ربك أحدا » كما جاء فى الحديث الصحيح « يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا »(٢٦) فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده .

---

(٢٣) ورد الحديث فى مسلم (كتاب الايمان) ، ابن حنبل ١٠/٣ .
(٢٤) غافـــر ٢٠ .
(٢٥) الاحـــزاب ٤ .
(٢٦) ورد الحديث فى مسلم « كتاب السيرة باب تحريم الظلم » .

ومم يدل على ذلك ان الله تعالى يقول « وقضى ربك ألا تعبدو الا اياه » فلما قضى الطاعة وأمر بها علمنا من ذلك انه لم يقض عبـــادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين ٠

ولو تأملنا أحوال العالم وما فيها من مظاهر الفساد والكفر فانه لا يصح بحال ما أن تقول ان الله قضى ذلك أو أوجبه ، فنحن نعلم ان فى الأرض من يقول ان الله ثالث ثلاثة وان له صاحبة وولدا ، وفى الأرض من يقول لا رب ولا خالق وأن الاشياء لم تزل هكذا ليل ونهار وشمس وقمر وسماء وأرض ومطر وصحو وموت وحياة وفى الأرض من يأتى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ٠ فاذا كان كل ذلك بقضـاء الله وارادته لوجب الرضى به لأننا مطالبون بالايمان بالقضاء والقدر والرضى به ، فى الوقت الذى أوجب الله علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه ٠ فكيف يقضى الله الكفر ويطلب منا الرضى به ٠ ولماذا كانت حروب الرسول اذن ٠ ولماذا قال « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله » ماداموا هم ينفذون قدر الله فيهم أليس فى ذلك نوع من العبث وما هومفهوم المعصيةاذنمادام الكل ينفذ ارادة الله فى الطاعة والمعصية على سواء(٢٧) ٠

واذا كانت المعصية بقضاء الله على سبيل الحتم والالزام كما يدعى المجبره واذا كان الأمر كما قالوا ان الله قضى على قوم بالمعصية فلا يقدرون على العمل بخلافها ولا يخرجون عن شىء منها الى الطاعة ٠ وقضى على آخرين بالطاعة فلا يقدرون على الخروج منها الى المعصية فالسؤال الوارد بعد ذلك الى من ياترى أرسل الله النبيين والمرسلين وأنزل معهم الكتب ؟ ولماذا دعوا الناس ؟ وعلى من احتجوا ؟ وما هى حاجة العباد اليهم اذن ؟ وما المعنى الذى قصده الله من أرسالهم اذا كان قضى عليهم بما أراد منهم ؟ واذا كان الله أرسلهم الى قوم وقد منعهم من طاعته وحال بينهم وبينها ومنعهم من الدخول فيها فذلك ظلم وجور وعبث وسفه لا يليق بجلال الحق سبحانه ، ولولا أن الله قد علم أن عباده يقدرون على طاعة رسله ما أرسلهم اليهم ، ولا أمر بطاعة الرسل ، وما قال«من يطع الرسول فقد أطاع الله ٠ ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا (٢٨) وما حثهم على الطاعة ووعدهم بالثواب عليها » ٠

ويذهب المعتزلة فى استدلالهم على انكار القضاء بالمعصية الى حد بعيد فى الالزامات للخصوم فيقولون لهم ٠ اذا كانت جميع الفواحش والشــرور مراده لله تعالى وبقضائه على عباده ، فما الفرق بين وظيفة الرسول ووظيفة ابليس اللعين عندكم اذا كانت جميــع الفواحش التى يدعو اليها ابليس

(٢٧) الرد على المجبره ٠ يحيى بن الحسين : ٢/٦١ ــ ٦٢ ٠

بقضاء الله وجميع الطاعات التى يدعو اليها الرسل بقضاء الله ٠٠ فما الفرق بينهما اذن اذا كان الكل يدعو الى تنفيذ قضاء الله (٢٩) ٠

والشرع قد أوجب علينا أن نرد الظالم عن ظلمه وندفع الباغى عن عدوانه وبغيه ومن رأى منا منكرا فليغيره ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد وكـذا من قتل دون دمه أو عرضه ، ولوكانذلكشيئا مقضيا علينا حتما والزاما لما طلب منا ذلك(٣٠) ويظهر الأثر الاجتماعى لرأى المعتزلة فى هذه المشكلة حين يحتج المجرم والظالم واللص أمام العدالة بأن ما فعله كان قضاء وقدرا٠ لو صح ذلك لبطلت القوانين ولما احتج مظلوم على ظلمه وشاعت الفوضى فى المجتمعات ٠

أما الآيات التى يستدل بها القائلون بالجبر فان المعتزلة يتأولونها بما يتفق ومعنى القضاء عندهم بحيث لا يحمل معناها على القضاء الحتم أو القدر الملزم بالمعصية ٠

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله تعالى « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من الناس بلا جريرة ولا ذنب اقترفوه وخلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون مما قضاه الله عليهم ٠٠ ولكن معنى الآية ان الله تعالى علم بما سيكون عليه العباد وما يكون منهم من أسباب موصلة اليما هم فيه من أحوال،فأخبر سبحانهعما سيكونمنهمآخر الأمر ، ثم ذكرت الآية فى اخرها السبب الموصل الى كونهم فى جهنم قال تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالانعام بل هم أضل » فأخبر الله عنهم انهم لم يستعملوا ما معهم من أدوات النجاة حتىيسلموا بها من عذابه ، فكان ضلال قلوبهم وعمى أبصارهم سببا فى مآلهم وليس أن الله ابتدأهم بالخلـــق ليكونوا فى نار جهنم (٣١) ٠

وأما قوله تعالى « وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم أصحاب النار(٣٢) وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين(٣٣) ولو

---

(٢٨) النســـاء ٨٠ ٠
(٢٩) الرد على المجبرة : يحيى بن الحسين ٦٣/٢ ٠
(٣٠) انقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ٢٩٠/١ رسائل العدل ٠
(٣١) انظر مسائل يحيى بن الحسين فى الرد والاحتجاج على الحسين بن محمد ابن الحنفيه : المسألة ٢٦ ٢٤٩/٢ ــ ٢٥٠ رسائل العدل ٠
(٣٢) غافـــر : ٦ ٠
(٣٣) هـــود : ١١٩ ٠

شيئا لآتينا كل نفس هداها (٣٤) » فيستدل بها القائلون بالقدر على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة ربك فلا يستطيعون خروجا عنها . ولكن المعتزلة يفسرون احقاق الكلمة هنا بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن الله علم سلفا بما سيكون من العباد من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء العدل لكل فريق .. فالعبد كان يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه ولكن لعبت به الاهواء واختار المعصية على الطاعة وعلم الله تعالى انما وقع على اختيار العبد وما تصير اليه عاقبته « ولم يدخلهم علمه فى صغيرة ولم يخرجهم من كبيرة »(٣٥) . وأما آيات المشيئة وما على شاكلتها فهى تتحدث عن كمال قدرته تعالى وأنه لا يخرج عنها شىء فى السموات والأرض فلو شاء الله ان يهدى الناس جميعا على سبيل الالجاء والاكراه لفعل بهم ذلك ولو فعل ذلك لبطلت التكاليف والثواب والعقاب ولما خلق الله الجنة والنار ، ولكان الناس كلهم مصروفين لا متصرفين ومفعولا بهم لا فاعلين . ولكنه سبحانه أراد ألا يثيب ولا يعاقب الا عاقلا متخيرا مميزا فأمر العباد ونهاهم وبشرهم وهداهم وجعل لهم استطاعات ينالون بها المعاصى والطاعات ليطيع المطيع .. ويعصى العاصى» (٣٦) .

وأما قوله تعالى « وقضينا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم (٣٧) .. وقوله « كذلك زينا لكل أمة عملهم » (٣٨) وغير ذلك من الآيات التى قد يفهم منها أن الله يبتدىء عباده بالضلال والتزيين فانها مؤولة عند المعتزلة الى ما يليق بها من معان أخرى لا تنسب الى الله الجور والظلم . فان قوله تعالى « كذلك زينا لكل أمه عملهم » فان هذه الآية نزلت فى أبى جهل حين كان المسلمون يسبون آلهتهم فذهب أبو جهل الى أبى طالب عم الرسول قائلا له . ان ابن أخيك يشتم آلهتنا ويقع فى أدياننا . فان لم ينته والا شتمنا الهه . فانزل الله تعالى « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم » تأديبا للمؤمنين حتى يمتنعوا عن سب آلهتهم لكى لا يجترىء المشركون على شتم رب العالمين والتزيين هنا هو الامهال . كذلك قوله « قيضنا لهم قرناء » فان الله تعالى أمهلهم ولم يعاجلهم بالعقوبة كما فى قوله تعالى « وأملى لهم ان كيدى متين(٣٩) وكأن تأخير الله العقوبة وتركهم ليرجعوا عما هم فيه بمثابة

---

(٣٤) السجدة : ١٣ .
(٣٥) نفس المرجع : ٢/٢٧٥ .
(٣٦) المرجع السابق ٢/٢٧٥ ، وانظر الانتصار للخياط : ١٢١ ـ ١٢٢ .
(٣٧) فصلت : ٢٥ .
(٣٨) الانعام : ١٠٨ .
(٣٩) الاعراف : ١٨٣ .

أقامة الحجة عليهم لينقطع بذلك عذرهم ، فكان امهالهم بمثابة التزيين لهم اذ هو السبب فى تماديهم فى كفرهم كما يقول العربى لعبده اذا تركه من العقوبة على الذنب بعد الذنب ، وصفح عنه ليرجع، فتمادى العبد فى عصيانه، فيقول له سيده أنا الذى زينت لك وأطمعتك فيا أنت فيه اذ تركتك ولم أعاجلك بالعقـــوبة .

وأما القرناء فان الله أمر بمخالفتهم ونهى عن طاعتهم « ولا تطع كـــل حلاف مهين»(٤٠) ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا»(٤١) فبين ســـبحانه أنه العدو اللدود للانسان ، فكان اتباعهم لقرنائهم سببا فى أن خلى الله بينهم وبين قرنائهم ولم يدفع عنهم نوازل السوء عقابا لهم على متابعتهم فكانت تخليته لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلوهم سواء السبيل(٤٢) .

وأما الآيات التى تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها ، والتى تتحدث عن عدم جدوى الانذار لمن علم الله انه لا يؤمن فمن الخطـــأ أن تفهم على أنها ابتداء من الله لعباده ، بل هى جزاء على فعل المعصـــية السابق منهم ، « كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار(٤٣) بل طبــع الله عليها بكفرهم(٤٤) فكفرهم السابق كان سببا فى أن طبع الله عـــلى قلوبهم ، وكذلك الختم على القلوب . فالله يقول فيها أرأيت من اتخـــذ الهه هواه ، وأضله الله على علم . وختم على سمعه وقلبه . وجعل على بصره غشاوة(٤٥) فالآية ذكرت سبب الختم والاضلال له . حيث قد اتخذ الهه هواه . فلم ينفعه نصح ولا استفاد من هداية السماء . فكان جزاؤه ان ختم الله على سمعه وقلبه . جزاء وفاقا من الله . والقاعدة العامة التى يبنى عليها المعتزلة تأويلهم لمثل هذه الآيات هى أنه لا يجوز من الله تعـــالى أن يهدى عباده بالضلال والختم والطبع والتزيين وغير ذلك مما قد يفهـــم من ظواهر بعض الآيات ، لأن العدل الالهى قد اقتضى ان الله تعالى قد منــح جميع عباده الاستطاعة والأدوات التى تمكنهم من فعل الشىء وضده عـــلى سواء .

---

(٤٠) المســـلم : ١٠ .
(٤١) الكهـــف : ٢٨ .
(٤٢) انظر : المرجع السابق : ٢/٢٢١ ـ ٢٢٣ .
(٤٣) غافـــر : ٣٥ .
(٤٢) النســـاء : ١٥٥ .
(٤٥) الجاثيـــه : ٢٣ .

وأما آيات الاضلال الواردة فى القرآن التى قد يفهم من ظاهرها ان الله اضل عباده بغير سبب تقدم كما فى قوله تعالى « يضل من يشاء ويهـــدى من يشاء(٤٦) « وأضله الله على علم » يضل الله الظالمين(٤٧) يضل الله من هو مسرف مرتاب(٤٨) الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا النوع ٠٠ فانها كلها تعنى أن الله حكم عليهم بالضلال بمعنى سماهم به لما ضلوا هم بأنفسهم وليس المعنى أنه أغواهم وأضلهم عن الصراط المستقيم ابتداء ٠٠ والآيات التى يعرضها المعتزلة فى هذا النوع أكثر من أن تحصى ٠ ولـكن ينبغى أن يعرف هنا أن القاعدة العامة فى فهمهم لهذا النوع من الآيات هى أن الله لا يضل خلقه ابتداء ٠ بل يضلهم بعدما أضلوا هم أنفسهم ، فيكون اضلاله لهم عقوبة لهم على ضلالهم السابق ، كما يزيد المؤمن ايمانا على ايمانه السابق ٠ وهذا من مقتضى عدله وفضله(٤٩) ٠

كذلك يعرض المعتزلة الآيات التى تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده مما قد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الالهـى أو ينسب اليه نوعا من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب ، وعندهم ان اختصاص الله برحمته من يشاء من عباده يخرج على معنيين :

الأول : اختصاصه برحمته ومشيئته ان يزيد المهتدين هدى ويزداد المؤمنون ايمانا لأن القاعدة العامة انه « من يؤمن بالله يهد قلبه(٥٠) » ٠ ويفسر هذا المعنى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ٠ ويجعل لكم نورا تمشون به ٠ ويغفر لكم(٥١) فشاء سبحانه أن يختص برحمته من ثابر على طاعته وسارع الى تنفيذ أوامره ، كما شاء ان يختص من ترك هداه وأعرض عن ذكره بالخزى والغضب ٠ وهذا عدل منه سبحانه ٠

الثانى : ان يختص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصرف السوء عنهم وازاحة البلوى ، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده المؤمنين ٠ وليس المعنى ان الله يدخل من يشاء فى معصيته قهرا واجبارا ويدخل من يشاء فى طاعته قسرا ، ففى كل من الاختصاص بالرحمة أو الغضب سـبب تقدم من العبد ترتب عليه ما يختصه الله به من الرحمة أو الغضب(٥٢) ٠

---

(٤٦) النحـــل : ٢٣ ٠
(٤٧) ابراهيـــم : ٢٧ ٠
(٤٨) غافـــر : ٣٤ ٠
(٤٩) العدل والتوحيد : يحيى بن الحسين : ٢/٨٦ ـ ٩١ ٠
(٥١) التغـــابن : ١١ ٠
(٥١) الحـــديد : ٢٨ ٠
(٥٢) المسألة : الثامنة والثلاثون من مسائل الامام يحيى : ٢/٢٨١ ـ ٢٨٣ ٠ رســـائل العـــدل ٠

نشأة القول بالجبر فى الاســـلام :

تكاد تجمع كتب المعتزلة ان معاوية بن أبى سفيان هو أول من قال بالجبر فى الاسلام ، فحين استولى على الخلافة من على وأبنائه من بعده ، لم يجـــد حيله يستدر بها عطف الجماهير ويكسب بها موالاتهم مثـل حيلته فى القدر لأن الرعية لم تكن تأتمر بأمره ولم يستطع معاوية ان يقيم لهم حجة شرعية مقبولة يؤيد بها خلافته فهو منكر لقضاء الله معترض على ما قـدره الله وأراده ، أزلا ، وهو بذلك يعد خارجا عن الاسلام يجب استحلال دمـه ومحاربته ، وقال قولته المشهورة « لو لم يرنى ربى أهلا لهذا الأمر ما تركنى واياه ، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره(٥٣) » وكان اذا تحدث الى جالسيه عن محاربته العدو أو انتصاره عليه يقول لهم : أرأيتم ما صنع الله • فيضيف ذلك الي الله تعالى وارادته يستدعى بذلك الى تقـــوية باطله • كما ينقل عبد الجبار عن معاوية أنه كان يقول : أنا خازن من خزان الله تعالى • أعطى من اعطاه الله تعالى وأمنع من منعه الله تعالى • ولو أراد الله أمرا لغيره • ويقول أبو على الجبائى : وحدث من ملوك بنى أمية مثـل هذا القول • وكان معاوية اذا خطبفى أهل العراق يقول لهم : يا أهل العراق أترونى قاتلتكم على الصيام والصلاةوالزكاة وأنا أعلم انكم تقومون بها وانما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم • وقد أمرنى الله عليكم »(٥٤)ومعاوية يجعل امارته على المسلمين قضاء وقدراً لا مفر للمسلم من قبوله • فاذا عصى أو تمـــرد فانه بذلك لا يعصى معاوية وانما ينكر القضاء الالهى الذى جعل خـــلافة معاوية حتما على المسلمين ، ومن واجب الخليفة ان يدافـــع عن دين الله وقضائه ، وهكذا أراد المعتزلة أن يصوروا لنا بنى أمية على أن القول بالجبر انما نشأ فى دولتهم ، وفى أهل الشام خاصة وأنهم حاولوا بذلك أن يستذلوا رقاب العامة من الناس لتثبيت ملكهم ، وهذه القضية تكاد تكون محل اجماع بين رجالات المعتزلة ، غير أنى لم أجد ــ فيما قرأت ــ أن أحدا ارجع القول بالجبر الى بنى امية الا المعتزلة ومن نقل عنهم من المؤرخين الذين تأثروا بفكرتهم ، كما أن هنـــاك جماعة من المستشرقين حاولوا ارجـاع نشـأة القول بالقدر فى الاسلام نفيا واثباتا الى مؤثرات خارجية كاليهــــودية والمسيحية مثلا ، فالمستشرق الايطالى « نلينو ١٨٧٢ ــ ١٩٣٨ » يحاول ارجاع هذه القضية الى تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق بطريقة غـــير مباشرة ويقول : كان بعض المتكلمين الأوائل قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق يبحثون القدر ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافـــق

---

(٥٣) فضل الاعتـــزال : ١٤٣ •

(٥٤) فضل الاعتزال ١٤٣ ، المغنى ٨/٤ •

اختيار الانسان وحريته فى أفعاله حتى يمكن تبرير الثواب والعقاب(٥٥) كما أخذ بهذا الرأى فون كريمر فى كتابه الغارات الحضارية على العالم الاسلامى(٥٦) ، غير أن هذا الرأى الذى يذهب اليه نلينو يناقض ما صرح به قبل ذلك من أن « المسائل الكلامية فى القرنين الأول والثانى للهجرة نشأت كلها تقريبا عن اختلافات فى تفسير عبارات والفاظ وردت فى القرآن ، ومن هذه الالفاظ القرآنية اشتقت دائما تقريبا المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل ٠ ولفظ قدر ذو أصل قرآنى واضح لا سبيل لنكرانه » ويذهب أيضا كل من سيرتوماس ، وأرنولد الى أنه « من المحتمل أن تكون القدرية ، والقائلون بالارادة الحرة من المسلمين قد استعاروا نظريتهم فى حرية الارادة من المسيحية مباشرة » (٥٧) وسار فى هذا الاتجاه زهدى جار الله فى كتابه عن المعتزلة حيث أرجع آراءهم فى الحرية والارادة والأصلح الى التأثر المباشر بالمسيحية (٥٨) وخاصة يحيى الدمشقى ، وتيودور أبى قره ٠

ونجد عددا آخر من المستشرقين قد بحثوا هذه القضية وعرفوا ما تتميز به المصطلحات الكلامية فى البحوث الاسلامية ويتخذ من تمايز هذه المصطلحات دليلا على أن التراث الاسلامى فى عصره الأول لم يتأثر كثيرا بالفلسفات الأخرى ٠ ومن هؤلاء الباحث الألمانى « وتوبريتزل » ، وهو عندما يتحدث عن اللغة والمصطلحات فى كتابى الانتصار للخياط ومقالات الاسلاميين اللاشعورى يقول : ان ما يلاحظ من أن لغة كتاب الانتصار والمقالات غير فلسفية ، وأيضا ما يلاحظ من أن الثروة الفكرية للمتكلمين الأولين فى الاسلام بحسب هذين الكتابين يظهر لنا أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية أقل احتمالا ٠٠ فعلى الرغم مما يبدو من أن المصطلحات الكلامية هى عين ما يقابلها فى الفلسفة اليونانية فانه يتبين من البحث الدقيق أن هناك فوارق كبيرة (٥٩) غير أن الاتجاه السائد بين المهتمين بالفلسفة الاسلامية من المستشرقين هو أن قضية الحرية الانسانية

---

(٥٥) بحوث فى المعتزلة : كمرلو الفونسو نلينو : ٢٠٢ التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ترجمة د٠ عبد الرحمن بدوى ط النهضة سنة ١٩٤٠ ٠

(٥٦) ط ابيتك سنة ١٨٧٣ ص ٣ ، ٦ ، ٧ ـ ٨ : نقلا عن التراث اليونانى هامش ٢٠٢/٢ ٠

(٥٧) أرنولد : الدعوة الى الاسلام : ٩٢ ، ترجمة الدكتور حسن ابراهيم ، عبد المجيد نعمان ، ط القاهرة سنة ١٩٥٧ ٠

(٨) زهدى جار الله : المعتزلة ٢ ، ٢٦ ، ٧٥ ، ط القاهرة سنة ١٩٤٧ ٠

(٥٩) مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين فى الاسلام : ١٢٧ (ذيل لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين) ترجمة د٠ أبو ريدة ، ط القاهرة سنة ١٩٤٦ نقلا عن محمد عمارة (المعتزلة مشكلة الحرية) : ١٥ ٠

أو القول بالقدر انما نشأ فى الاسلام بسبب تأثير اللاهوت المسيحى ، وخاصة فى بلاد الشام ٠

وما يذهب اليه المستشرقون فى هذه القضية لا أساس له من الصواب اذا علمنا أن قضية القدر والبحث فى مصير الانسان عموما قد أثيرت منذ عصر الرسول وثار حولها جدل بين الصحابة وتوجهت الاستفسارات حولها الى الرسول صلى الله عليه وسلم قبل عصر الأمويين بكثير وهذا بالطبع يبطل ما يذهب اليه المعتزلة من أن القول بالجبر انما نشأ على يد معاوية ابن أبى سفيان وأخذ به أبناؤه من بعده ٠ ولست بهذا أشك فى أن الأمويين قد قالوا بالجبر أو استغلوه فى صالح سياستهم ولكنى أشك الشك كله فى صحة القول بأن معاوية هو أول من قال بالجبر فى الاسلام ٠ ولعل هذا القول من المعتزلة كان سندا ودليلا لبعض المستشرقين فيما ذهبوا اليه من تأثيرات مسيحية على نشأة القول بالجبر فى الاسلام ذلك أن معاوية بن أبى سفيان كان قد اتخذ بعض كتاب له من المسيحيين ومن رجال اللاهوت المسيحى ، ولعل هذا هو المدخل الى القول بالأثر المسيحى فى اثارة هذه المشكلة فى الاسلام ٠

وينبغى أن نشير هنا الى أن المعتزلة قد مالوا بولائهم السياسى الى أهل البيت العلوى ، فواصل بن عطاء ــ وهو امام المعتزلة ــ قد تربى فى بيت محمد بن الحنفية ونهل من ثقافته وأخذ عنه العلم وأصول المذهب المعتزلى كما أشار الى ذلك القاضى عبد الجبار فى ذكره للسند الذى أخذ عنه أصول المعتزلة ٠ فيقول أن واصل بن عطاء أخذها عن أبى هاشم محمد بن الحنفية وهو عن أبيه على بن أبى طالب (٦٠) وطالت ملازمة واصل لابن الحنفية حتى قيل من أراد أن يعرف فضل محمد فى العلم فلينظر الى أثره فى واصل ابن عطاء (٦١) كما أن ولاء الشيعة للمعتزلة أصبح حقيقة لا تنكر ، وخاصة بعد ظهور كثير من تراث الشيعة الزيدية الذى يؤكد أن الشيعة قد أخذوا بأصول المعتزلة حول قضيتى العدل والتوحيد ٠ وبين يدى الآن رسائل كثيرة منها المصور والمطبوع من تراث الشيعة وكلها تؤكد هذه الحقيقة ، وخاصة رسائل الشريف المرتضى ، أبى القاسم الرس ويحيى بن الحسين ، ويحيى بن حمزة العلوى ٠ فهناك ولاء متبادل بين المعتزلة والشيعة ٠ وهذا الولاء قد يفسر لنا ما يذهب اليه المعتزلة من أن الأمويين ــ خاصة معاوية ــ هم أول من قال بالجبر فى الاسلام ٠ وسنأتى الآن على ما يناقض هذه

---

(٦٠) شرح الأصول الخمسة : ٢٤ هامش : ١ نقلا عن أول ورقة من شرح الأصول الخمسة بتعليق أبى محمد الفرزاذى ، مصورة بدار الكتب (٢٧٧٩٩) ب ٠
(٦١) فضل الاعتزال : ١٣٤ ٠

الفكرة من تراث المعتزلة أنفسهم ، وإذا ثبت بطلان دعوى المعتزلة فان هذا يبطل بالتالى ما تقوم عليه دعاوى المستشرقين فى أن نشأة الجدل حول هذه القضية يرجع الى تأثر العلماء المسلمين باللاهوت المسيحى فى عصر بنى أمية وفى الشام خاصة ٠

ان أول من قال باسناد فكرة الجبر الى معاوية هو أبو على الجبائى شيخ المعتزلة المتوفى سنة ٣٠٣ هـ وتناقلها عنه المعتزلة طبقة بعد طبقة عن طـريق القاضى عبد الجبار وأبى القاسم البلخى وغيرهما (٦٢) من المعتزلة ٠ وأبو على الجبائى قد تلقى أصوله فى الكلام عن أبى يعقوب فعـــن عثمان الطويل فعن أبى الهذيل العلاف وهـو عن واصل بن عطـــاء فعن محمد بن الحنفية ، فالسلسلة تنتهى الى الشيعة فى أصلها الأول ٠ وهذا قد يقوى ما لدينا من شك فى نسبة هذا القول الى معاوية فالصراع كان محتدما بين الأمويين والعلويين حول الخلافة ٠ ولا شك أن هذا الصراع قد يتولد عنه أمثال هذه الاتهامات من المعتزلة الى الأمويين ولاء منهم لبنى على ٠ واذا نظرنا الى ما ينقله المعتزلة عن السلف حول هذه القضية تأكد لنا صحة ما نقوله من أن بنى أمية لم يكونوا أول من تكلم عن الجبر وأن القضية كانت مثار جدل منذ عصر الرسول ، وهذا يتأكد صحته من ثلاثة وجـوه :

أولا : ينقل القاضى عبد الجبار فى كتابه المغنى عن الحسن البصرى فى تفسير قوله تعالى « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قال ان الله لا يأمر بالفحشاء » انه قال : ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى العرب وهم قدرية مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ، ويقولون ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به ٠ فقال جل وعز : واذا فعلوا فاحشة ٠٠ أتقولون على الله مالا تعلمون (٦٣) ٠

وهذا يوضح لنا أن القول بالجبر لم ينشأ عن بنى أمية ٠ ولم يكن معاوية هو أول من قال بالجبر كما ذهب الجبائى ٠ بل ذلك كان موجودا فيما قبل الاسلام وكان مما يحتج به العرب فى شركهم ومعاصيهم وان الله قد أبطل احتجاجهم به فى القرآن ٠

ثانيا : ثبت بالأحاديث الصحيحة أن الرسول صلى الله عليـه وسـلم خرج على أصحابه يوما وهم يتناقشون فى القدر ٠ يقول الحديث « فكأنما

---

(٦٢) انظر المغنى : ٨/٥٤ فضل الاعتزال : ١٤٣ ٠
(٦٣) المغنى : ٨/٣٢٩ ـ ٣٣٠ ٠

نقىء فى وجهه حب الرمان » لشدة غضبه ، وقال لأصحابه : انما هلك من كان قبلكم لكثرة اختلافهم (٦٤) ، وقد ثبت من طرق عدة وجاء فى الصحيحين عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ببقيع الغرقد فى جنازة فجعل ينكت بمخصرة كانت فى يده وهو يقول : ما منكم من أحد الا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة . فقالوا يا رسول الله أفلا نتكل على الكتاب وندع العمل ؟ قال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له . أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة . ثم قرأ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى (٦٥) . وفى الصحيح أيضا أنه قيل يا رسول الله : أعلم أهل الجنة من أهل النار ؟ فقال : نعم . فقيل له : ففيم العمل ؟ قال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له(٦٦) .

وفى كتاب الأحاديث الصحيحة أبواب كاملة وردت فى الأحاديث التى حدث بها الرسول فى القدر . وهى كلها تشير الى حقيقة لا تقبل الشك هى أن مشكلة القدر كانت مثارةفى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وانه قد أجاب فيها بكثير من الأحاديث . وهذا يبطل قول المعتزلة فى نسبة نشأتها الى بنى أمية .

ثالثا : يستدل المعتزلة أنفسهم على مفهومهم للقدر بمواقف حاسمة للخلفاء الراشدين حول قضية القدر وكلها وقعت قبل عصر بنى أمية . فلقد رووا أن عمر بن الخطاب جىء له بلص سرق . فسأله عمر : لماذا سرقت ؟ فقال : يا أمير المؤمنين انما كان ذلك بقضاء الله . فأمر عمر بقطع يده وضربه . فسئل عمر فى ذلك ، فقال : أمرت بقطع يده لسرقته ، وأمرت بضربه لكذبه على الله . وفى رواية أخرى أن اللص قال له : انما كان ذلك بقضاء الله ، فقال له عمر : وأنا أقطع يدك بقضاء الله .

فالسارق هنا يحتج بالجبر على سرقته وأن القضاء قد جبره على ما فعل . وهذا كان فى عهد عمر بن الخطاب .

كما أن القضية نفسها أثيرت فى عهد على بن أبى طالب على مستوى آخر فى موقعة صفين ، ذلك أن عليا لما انصرف من موقعة صفين قام اليه

---

(٦٤) ورد الحديث فى ابن ماجة (المقدمة) ابن حنبل ١٧٨/٢ .

(٦٥) ورد بحديث فى البخارى ، كتاب القدر ، باب وكان أمر الله قدرا مقدورا .

(٦٦) ورد فى البخارى كتاب فى القدر (باب جف القلم بما هو كائن) .

شيخ فسأله : يا أمير المؤمنين ٠٠ أخبرنا عن مسيرنا الى الشام ، أكان بقضاء الله وقدره ؟ فقال على عليه السلام : والذى خلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا واديا ولا علونا قلعة الا بقضاء وقدر ٠

فقال الشيخ : عند الله أحتسب عنائى ٠٠ مالى من الأجر شىء ٠

فقال على : بلى أيها الشيخ ٠٠ عظم الله لكم الأجر فى سيركم ٠٠ ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين ٠

فقال الشيخ : كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا الى ما نحن فيه ، وعنهما كان مسيرنا ؟

فقال على : لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما ٠ لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ولما كانت تأتى من الله لائمة مذنب ولا محمدة محسن ٠٠ ان الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا ولم يكلف مجبرا ولا بعث الأنبياء عبثا ٠ ذلك ظن الذين كفروا ٠

فقال الشيخ : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ؟

فقال على : أمر الله بذلك وارادته ، ثم تلا قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » (٦٧) ٠

وتكلم فى نفس المشكلة عبد الله بن عمر ٠ فلقد سأله جماعة فقالوا له : ان أقواما يسرقون ويقتلون النفس ويقولون قد كان ذلك فى علم الله فلم نجد بدا منه ٠ فقال ابن عمر : سبحان الله العظيم ٠ قد كان فى علم الله أنهم سيفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها ٠ وكذلك تكلم فيها ابن عباس والحسن والحسين ابنا على ٠ والمعتزلة ينقلون نصوصا عن هؤلاء جميعا فى القدر لتأكيد فكرتهم عن العدل الالهى وان السلف قد أخذ برأيهم فى نفس القدر الحتمى ٠ ولكن هذه الروايات جميعها تهدم فكرة المعتزلة فى أن معاوية هو أول من قال بالجبـر فى الاســلام ٠ كما صرح بذلك

(٦٧) وردت هذه القصة فى كثير من كتب المعتزلة ، انظر على سبيل المثال : طبقات المعتزلة : ٢٣ ــ ٢٤ ، المغنى : ٣٢٩/٨ ، وأنظر كذلك رســالة القضاء والقدر لابن كمال باشا مصورة بدار الكتب رقم (٣٨٩ مجامع) ١٥ (أ) ــ ١٦ (أ) ، كما جاءت القصة فى نهج البلاغة : ٣٧٥ ، ط القاهرة سنة ١٩٦٨ ، واعتمدت فيما نقلته على رواية عبد الجبار فى طبقات المعتزلة ٠

أبو على . كما تهدم فكرة المستشرقين أيضا حول تأثر المعتزلة أنفسهم باللاهوت المسيحى فى نشأة هذه المشكلة وفى قولهم بالحرية الانسانية .

وهناك روايات تتردد كثيرا فى كتب السلف أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن الجوزى واحمد بن حنبل وكلها تفيد أن المعتزلة أخذوا قولهم بنفس القدر عن معبد الجهنى الذى كان قد أخذها عن رجل يسمى « سوسيه أو سيوسيه » كان مسيحيا فأسلم ليبث سمومه بين المسلمين . وأخذ هذه المقالة عن معبد غيلان الدمشقى وانتشرت بسببه بين المسلمين . وكانت أول بدعة ظهرت فى الاسلام ثم انتشرت فى الحجـاز والشـام والعـراق والبصرة بسبب اهتمام المعتزلة بمبدأ الحرية والقول بنفى القدر (٦٨) .

« حول رسالة الحسن البصرى فى القدر » :

من ألوثائق التاريخية الهامة التى يعتمـد عليهـا المعتزلة فى تأكيد فكرتهم عن العدل الالهى ونفى القدر رسالة الحسن البصرى الى عبد الملك ابن مروان فى القدر . والمعتزلة يعدون الحسن البصرى اماما فى مذهبهم ومن السلف القائلين بالعدل والتوحيد ، ويعدونه من رجال الطبقة الثالثة فى طبقات المعتزلة ، وهذه الرسالة تناولتها كتب المعتزلة اما بالنقل منها أو الاشارة اليها ولا يكاد يخلو كتاب تعرض لمشكلة القدر فى تراث المعتزلة الا ويشير الى هذه الرسالة بالأخذ منها أو الاستشهاد بها على صحة القول بنفى القدر السابق ، ذلك أن الحسن البصرى له مقـام مرموق فى نفوس العارفين به ، وهو سيد التابعين ولا شك . ان المسلمين يتقبلون رأيه بالاستحسان والرضى فى مسألة القدر ، من هنا كان اهتمام المعتزلة بهذه الرسالة وحرصهم على الاشارة اليها فى كل حديث عن القدر (٦٩) .

---

(٦٨) أنظر شذرات البلاتين من كلمات سلفنا الصالحين : ٢٤٢ ، سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته : ٨٣ ــ ٨٥ ، ط بولاق ، الشريعة للاجرسى : ٢٤٢ ، ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٥٠ .

(٦٩) هذه الرسالة رد بها الحسن على رسالة بعث بها عبد الملك بن مروان الى الحسن البصرى يستطلع رأيه فى مسألة القدر لأنه قد بلغ عبد الملك أن الحسن صرح بنفى القدر ، وأنه لا جبر على الاطلاق ، فرد عليه الحسن بهذه الرسالة المشار اليها . ويوجد من هذه الرسالة نسخة مصورة بدار الكتب المصرية برقم (٥٢٢١ آداب) وهى مأخوذة عن نسخة مخطوطة بمكتبة أيا صوفيا باستانبول برقم ٣٩٩٨ منسوخة فى القرن التاسع الهجرى سنة ٨٨٢ هـ . ويوجد نسخة أخرى لهذه الرسالة بمعهـد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية برقم (١٩٧ ف) ، كما قام بتلخيصها الحاكم أبو سعد الحسن بن كرامة البيهقى (٤٣١ ــ ٤٩٤ هـ) فى كتابه « قرح عيون المسائل » وذلك فى اللوحات (٧٢ ــ ٧٤) من مصورة دار الكتب

والذى يقرأ هذه الرسالة ويتأمل ما فيها من آراء حول قضية العدل والقدر يقع فى حيرة من أمره ، وخاصة اذا كان له معرفة سابقة بالحسن البصرى وأسلوبه فى الكتاب وبمنهجه فى الوعظ ودعوة الناس الى دين الله ، ويصبح من العسير أن يتقبل بسهولة كل ما فيها من آراء للحسن البصرى أو أنها تعبر عن رأيه فى مشكلة القدر • فالرجل لين الأسلوب سهل العبارة لا يميل بطبعه الى الأسلوب الجدلى الذى لا يتلاءم وطبيعة مجلسه فى الوعظ والارشاد • ولا يناسب كلامه الذى حدثت عنه عائشة بقولها حين سمعت كلامه : من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء (٧٠) ؟ وأسلوب الرسالة وطريقة صياغتها لا تتفق مع ما عرف عن الحسن من أقواله التى تدل على رهافة الحس واشفاقه بالمؤمن فضلا عن اشفاقه بنفسه ، فكان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النـار لم تخلق الا له وحده ، وكان اذا جلس يجلس كالأمير ، واذا تكلم يتكلم كلام رجل كأنما قد أمر به الى النـار (٧١) ، والرسالة نفسها لا تدل على أنها موجهة الى عبد الملك بن مروان بقدر ما تدل على أنها ردود على اعتراضات موجهة الى امام من أئمة المعتزلة وقد كرس جهده لدحضها والرد عليها •

وهناك عاملات مهمان يلفتان النظر الى الشك فى نسبة هذه الرسالة الى الحسن البصرى :

العامل الأول : طريقة الرسالة فى الصياغة والأسلوب •

العامل الثانى : الأفكار الأساسية التى تشتمل عليها الرسالة •

١ ــ بالنسبة الى العامل الأول فان الرسالة فى نسخها المطبوعة تختلف كل واحدة منها عن الأخرى اختلافا كبيرا ، اللهم الا فى بعض الفقرات التى جاءت بعضها فى جميع النسخ ، وهذه الفقرات تمثل قواعد أساسية فى فكرة المعتزلة عن القدر وتتكرر كثيرا فى كتبهم كاصطلاحات أو اجابات

المصرية المحفوظة برقم (٢٧٦٢١ ب) كما أخذ منها القاضى عبد الجبار فقرات طويلة فى كتابه « طبقات المعتزلة » فى ترجمة الحسن البصرى (٢٤ ــ ٣٥ الطبقات) وذكرها كاملة فى كتابه « فضل الاعتزال » الذى طبع فى تونس أخيرا (٢١٥ ــ ٢٢٤ « فضل الاعتزال » وقام بطبعها أخـــيرا مع طبع ملخصها عن نسخة دار الكتب ، محمد عمارة ، فى مجموعة رسائل العدل والتوحيد (١/٨٢ ــ ٩٣ رسائل العدل) ، كما نشرها ريتر فى مجلة الاسلام العدد ٢١ ص ٦٧ ــ ٨٣ سنة ١٩٣٣ •

(٧٠) فضل الاعتزال : ٢٢٥ •

(٧١) اليواقيت والجواهر للشعرانى : ١/٢٥ ــ ٢٦ ، ط صبيح بالقاهرة • بدون تاريخ •

معدة سلفا للرد على الجبرية • من ذلك مثلا قوله فى الرسالة عن السلف : « فكانوا لا ينكرون حقا ولا يحقون باطلا • ولا يلحقون بالرب تعالى الا ما ألحق بنفسه ولا يحتجون الا بما احتج الله به على عباده فى كتابه (٧٢) •

وقوله : ولم يخلقهم لأمر ثم يحــول بينهم وبينه لأ نه تعالى ليس بظلام للعبيد •

وقوله : لو كان الكفر من قضاء الله ربنا لرضى عمن عمله ، فان ما نهى الله عنه فليس منه (٧٣) وهذه العبارات التى اتفقت فيها النسخ المطبوعة تتردد كثيرا فى كتب المعتزلة فى ردهم على الأشاعرة بصورة أو بأخرى •

٢ ـ ثم هناك نوع آخر من الصيغ التى هى أقرب بروحها الى صيغ المعتزلة الجدلية التى تمثل ردهم على اعتراضات الخصوم بما فيها من عنف فى الأسلوب وقسوة فى الرد مثل قوله : لو كان الأمر كما يقول الجاهلون ، أو كان الأمر كما يقول المخطئون تعالى الله عما يقول الظالمون والجاهلون • وهذه الصيغ هى التى يستعملها المعتزلة فى ردهم على الأشاعرة • وفى زمن الحسن البصرى لم يكن قد ظهر هناك قوم مجادلون فى الجبر على شكل مذهبى أو فرقة لها أصول معينة بحيث أصبحت هذه الألقاب توجه اليهم على أنهم جاهلون ومخطئون وظالمون • وهـذه الصيغ لم تستعمل بصورتها الجدلية السابقة الا بين علماء الكـلام فى وقت متأخر عن زمن الحسن البصرى •

٣ ـ وهناك صيغ أخرى وردت فى الرسالة يشم القارىء فيها رائحة الاعتــزال فى أسلوبه ومنهجه الجدلى ، مثل قوله : الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ، ولم يقل ثم أضل ، وقال : قدر فهدى ولم يقل قدر فأضل ، ولا يجوز أن ينهى العباد عن شىء فى العلانية ويقدره عليهم فى السر ، وقوله : قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها • فلو كان هو الذى دساها ما كان له ليخيب نفسه •• وقال تعالى : ادخلوا فى السلم كافة ، فلو كان هو الذى أدخلهـم ما دعاهم • فكيف يدعوهم الى ذلك وقد حال بينهـم وبينه (٧٤) ، وقال : من يطع الرسول فقد أطاع الله • فكيف يجوز ذلك وقد

---

(٧٢) انظر النص فى ٨٣/١ رسائل العدل ، فضل الاعتزال : ٢١٦ ، طبقات المعتزلة : ٣٤ •

(٧٣) طبقات المعتزلة : ٣٤ ، فضل الاعتزال ٢١٦ •

(٧٤) توجد هذه العبارة بنصها فى الرد على المجبرة للامام يحيى بن الحسن ٣٧/٢ •

منع خلقه من طاعته .. وقال القوم فيمن أسخط الله : ان الله جبلهم على اسخاطه وكيف يسخط ، ان عملوا بقضائه • وهناك عبارات كثيرة أخرى من هذا النوع التى يمكن أن نسميها عبارات أو حجـج ملزمة أو مسكتة للخصم • وهذا اللون من الالزام هو بعينه الموجود فى كتب المعتزلة وخاصة فى مسائل الامـام يحيى بن الحسـين وأبى القاسم الرسى والشريف المرتضى • وهى الزامات لم يستعملها الحسن البصرى ولم يكن قد نشأ فى عصره هذا اللون من الأسلوب فى الالزام للخصم بما لم يقل به وانما بما يلزم على قوله من نتائج • مع أن لازم المذهب ليس بمذهب عند من لم يرده • والحسن البصرى ما كان له أن يستعمل هذا اللون من الجدل الذى ينبىء عن عنف الخصومة وتبادل الاتهام •

٤ ـ ومما يقوى ما نذهب اليه من شك فى نسبة الرسالة الى الحسن ما تشتمل عليه من عبارات صريحة فى دلالتها على أنها رد على مطاعن معينة موجهة الى المعتزلة فى موقفهم من قضية العدل الالهى مما يوحى الينا بأحد أمرين :

١ ـ أما ان هذه الرسالة ليست للحسن البصرى ، وانما هى لأحد رجال المعتزلة المتقدمين •

٢ ـ واما أن تكون هذه الفقرات بكاملها مدسوسة على الرسالة بقصد التقول على الحسن بما يقوله المعتزلة من نفى القدر •

ومن هذه الفقرات :

(أ) ما جاء فى الرسالة من قوله : وأما قوله ان كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون فانما يعنى بالغى هنا العذاب ، وهو قوله : « فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا » أى عذابا أليما • وقد تقول العرب : لقى فلان اليوم غيا • أى ضربه الأمير ضربا مبرحا أو عذبه عذابا أليما • وهذه الفقرة لا يمكن اعتبارها للحسن البصرى موجهة منه الى عبد الملك بن مروان لأن عبد الملك لم يطلب فى رسالته من الحسن تفسير الآية وهل هى تثبت القدر أو تنفيه • وانما هذه الفقرة بأكملها ترددت فى كتب المعتزلة ردا على الأشاعرة حين احتجوا عليهم فى عموم ارادته تعالى للخير والشر بهذه الآية • وهذا الاعتراض هو ما وجهه المجبرة الى الامام يحيى بن الحسين ورد عليهم بنفس الجواب المذكور فى كتابه الرد على المجبرة (٧٥) كما تكررت فى مواضع متفرقة فى

---

(٧٥) الرد على المجبرة ٤٢/٢ رسائل العدل •

المغنى ، ولم يكن قد ظهر فى عصر الحسن من توجه اليه بمثل هذه الآية فى الارادة ولا ظهر الاعتراض بها فى وقته · ومما يدل على الوضع لها عبارة « وقد تقول العرب لقى فلان اليوم غيا » فاذا علمنا أن الحسن البصرى عاش فى عصر الاحتجاج ، والرواية والاستشهاد انما كانا بلغة عصره ، وهو نفسه ممن يحتج بكلامه فى الصحة والخطأ اللغوى ، ظهر لنا أية من أمارات الوضع فى الرسالة أن توجد هذه العبارة فيها ، فليس الحسن ممن يشك فى كلامه لغويا حتى يطلب منه الاحتجاج على صحة ما يقول من جهة الاستعمال بقوله : وقد تقول العرب كذا ·

(ب) وجاء فى الرسالة : ومما يجادلون فيه قول الله تعالى : فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام : الآية · فتأولوا بجهلهم على أن الله تعالى خص قوما بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه ، وقوما بضيق الصدر وبعمى فى القلوب بغير كفر كان منهم ولا فسق ولا ضلال ، ولا لهؤلاء سبيل الى ما كلفهم به وانما ذكر الله الشرح والضيق فى كتابه رحمة منه لعباده وترغيبا لهم فى الأعمال التى يستوجبون بها ما فى حكمه · والاعتراض بالآية والرد عليها هو الوارد فى كتب المعتزلة عن معنى الهداية والضلال فى الآية حول شمول الارادة للخير والشر والهداية والضلال والجدل حول معنى الهداية والضلال وشمول الارادة لهما والاحتجاج بالآية عليها لم ينشأ فى عصر الحسن · وانما حدث ذلك متأخرا حين احتدم الصراع بين المعتزلة والأشاعرة · وليس معقولا أن يعرض الحسن هذه الصيغة موجهة الى عبد الملك « وأما قولهم ·· ومما يجادلون فيه » وفى وقته لم يكن نشأ قولهم ولا ثار جدالهم ·

(ج) ومما جاء فى الرسالة : والقوم ينازعون فى المشيئة · وانما يشاء الله الخير يشاؤه ·· وقال القوم فيمن أسخط الله : ان المخالفين لكتاب الله تعالى وعدله يميلون بزعمهم على القضاء والقدر · ومما يحتجون به ان الله قبض قبضة فقال : هذا فى الجنة ولا أبالى ·· فنعوذ بالله ممن ألحق بالله الكذب وجعل القضاء والقدر معذرة · وهذه كلها عبارات تحكى اعتراضات خصوم المعتزلة فى دعوى القدر وهى بعينها موجودة فى كتب المعتزلة وخاصة فى رسائل الامام يحيى ، الرد على المجبرة ، المختصر فى أصول الدين لعبد الجبار ، انقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى · كما أن رد الحسن على هذه الأقوال هو الموجود فى هذه الرسائل · فهل أراد المعتزلة أن يجعلوا الحسن البصرى اماما لهم فاستغلوا مكانته العلمية فوضعوا رسالته تأكيدا لما أرادوا من آراء وتفسيرات حول كثير من الآيات المتعلقة بالعدل الالهى ؟

(د) وجاء فى الرسالة : فلما أحدث المحدثون الكلام فى دينهم ذكرت من كتاب الله خلافا لما قالوا وأحدثوا . وذكر من ذلك ما ينكره أمير المؤمنين بل يعرفه ويعرف تصديقه فى كتاب الله . ففى كتاب الحسن : يا أمير المؤمنين بعد كتاب الله الشفاء والبرهان وقد بعث اليك يا أمير المؤمنين بنسخة كتاب الحسن لتنظر فيه وتفهمه .. فأفهمه وتدبره وأعمل فيه برأيك وعقلك لنفسك وللمسلمين .. واعلم أنه لم يبق ممن أخذ عن السلف الماضى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد هو أعلم بالله تعالى وأفقه فى دين الله وأقرأ لكتاب الله من الحسن مع صلاح حاله وثقته فى دينه وأمانته واهتمامه بأمور المسلمين فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى فى الآخرة والأولى .

ومجىء هذه الفقرات فى الرسالة على النحو السابق من استعمال ضمير الغائب فى موضع ضمير المتكلم ثم استعمال عبارات المدح والاطراء من الحسن على نفسه كلها أمور تبعث على الشك فى الرسالة . فالحسن أبعد الناس عن أن يذكر نفسه بالمدح والتعظيم خاصة فى جانب الله سبحانه لأن الرجل قد ملك عليه الخوف من الله فكره وقلبه بحيث لم يشغل نفسه بعيوب الناس ولا بذكر مساوئهم بل شغل نفسه بعيبه والاستغفار لذنبه فكان لا يتكلم الا اذا رجع الى قلبه فكيف يذكر عنه انه كان يمدح نفسه بمثل هذه العبارات الواردة فى الرسالة ، ومجىء هذه العبارات فى الرسالة جعلت محققها يقع فى حيرة من أمره فذهب الى القول بأنها عبارات تقريظ من ناسخ الرسالة . ولكن عبارات التقريظ تكون عادة موجهة من الناسخ الى الرسالة وصاحبها كالدعاء للحسن مثلا ولفت نظر الناس الى ما فيها وليست من الحسن الى نفسه مثل ، ففى كتاب الحسن بعد كتاب الله الشفاء . وقد بعث اليك يا أمير المؤمنين نسخة كتاب الحسن .. وقوله : « فأكرمه كرامة ترجو بها ثواب الله تعالى » فهذه عبارات لا يقولها الحسن عن نفسه وانما هى من فعل الوضاعين الذين دسوا على الرسالة ما لم يقله الحسن ولا هو صريح فى التعبير عن رأيه .

ولقد سبق أن تشكك الشهرستانى فى نسبة هذه الرسالة الى الحسن البصرى وقال انها ربما تكون لواصل بن عطاء . ولكن هذا الافتراض خطأ تاريخى من الشهرستانى لأن واصل بن عطاء ولد سنة ٨٠ هـ بينما توفى عبد الملك بن مروان سنة ٨٦ هـ . والمفروض أن الرسالة موجهة الى عبد الملك ابن مروان ولا يعقل أن يكتبها واصل الى عبد الملك فى هذه الفترة التى عاصره فيها وهى سنوات قليلة فى حياة واصل .

والذى يغلب على الظن أن الرسالة ربما كانت لأحد تلاميذ الحسن البصرى الذين مالوا الى الاعتزال ، أو تكون الرسالة للحسن غير أن المعتزلة أضافوا اليها ما ليس منها ، وتقولوا على الحسن ما لم يقله لا سيما وان النسخ الموجودة منها تختلف اختلافا بينا طولا وقصرا بحيث يصل الفرق بين هذه النسخ الى حد أن بعضها يصل الى صفحتين بينما يصل البعض الآخر الى سبع صفحات • كما أن التلخيص الذى ذكره البيهقى للرسالة يوجد به عبارات لا توجد فى النسخ الكاملة الموجودة بها • كما أن بعض النسخ قد ورد به كلمة أشك أن الحسن قد استعملها أو أنها قد استعملت فى عصر الحسن بالمعنى الوارد فى الرسالة ، وهى قوله : « اعلم أن الله لم يزدد علما بالتجربة » فان لفظ التجربة من المصطلحات المستحدثة نسبيا بعد عصر الحسن • وهذا النقد الداخلى لرسالة الحسن البصرى نعتمد فيه على معرفتنا بأسلوب الحسن وطريقته فى الحديث فأسلوبه سـهل فى مأخذه وتأتيه ، بعيد كل البعد عن الصياغات الجدلية الكلامية التى شاعت فى الرسالة التى ما كان أبعد الحسـن عنها والتى من خصائصها استعمال أسلوب الشرط والجزاء • والذى يقـرأ أسلوب الحسـن فى الكتب التى تُرجمت له أو خطبـه فى الوعظ والنصيحة لا يقف من الرسـالة المذكورة الا موقف الشك فى نسبتها الى الحسن •

ولقد اهتم المعتزلة بهذه الرسالة على أنها أقدم وثيقـة تاريخية فى مذهب الحسن البصرى فى مشكلة القدر ، ويحتجون بها على أن السلف كانوا ينفون القدر ويرون أن المعصية ليست بقضاء الله ولا قدره وان الانسان حر فى اتيانها ، ولكن السلف جميعا اذا كانوا يؤمنون بحرية الانسان فى فعله فلا ينبغى أن نفهم من ذلك أنهم نفوا القدر أو أنكروه ، فكلهم على الايمان بالقضاء خيره وشره حلوه ومره على أنه من الله • وقد روى عن الحسن البصرى ما يخالف هذه الرسالة التى يحتج بها المعتزلة على أنه ينفى القدر • فلقد روى عن الحسن قوله : من حمل ذنوبه على ربه فقد فجر ، ومن أنكر القضاء فقد كفر • ولم يوجد بين السلف من أنكر قضاء الله فى كل مايحدث فى كونه لأن ايمانهم بالقضاء لم يتعارض مع ايمانهم بحرية الانسان فى أفعاله وأنه مسئول عنها • كما توهم المعتزلة وجميع الروايات التى أوردها المعتزلة عن السلف فى اثبات مسئولية الانسان عن فعله ليس بينها رواية واحدة عن صحابى أو تابعى أنكر فيها الايمان بالقضاء والقدر والخطأ الذى وقع فيه المعتزلة أنهم ظنوا ـ خطـأ ـ أن الايمـان بالقضـاء الأزلى يتناقض مع الايمان بحرية الانسان ومسئوليته • وأحب قبل أن أترك موقف المعتزلة من هذه القضية أن أحدد مذهبهم فى النقاط التالية :

١ – يعتبر موقف المعتزلة من القضاء الالهى امتدادا لموقفهم من العدل الالهى فالعدل الالهى يتناقض مع القول بأن الله قضى على عبده المعصية ثم يحاسبه عليها ، أو قضى عليه بالطاعة ثم يكافئه عليها ٠

٢ – لا يجوز القول بأن المعصية بقضاء الله على أى معنى من معانى القضاء السابقة أما الطاعة فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أمر بها وأوجبها وليس على معنى أنه خلقها ٠

٣ – يفرق المعتزلة بين المعاصى والقبائح ، فيقولون انها لا تعلق لها بالقضاء الأزلى الا على سبيل النهى عنها والوعيد عليها بالعذاب ، وبين المحن والمصائب فيقولون انها بقضاء الله خلقا وايجادا لأنه لا دخل لقدرة العبد فى تحصيلها ولا يصح تسميتها شرا ٠

٤ – شاع بين خصوم المعتزلة أنهم ينكرون القضاء الأزلى ، وليس هذا الكلام صحيحا على اطلاقه ٠ فالمعتزلة يفهمون القضاء على نحو خاص كما ورد فى القرآن وليس فى آية من القرآن قضاء بمعنى الحتم والاجبار مما يتعلق بأفعال العباد ولكن ورد بمعنى الخلق والايجاد ٠ وهذا المعنى هو ما ينكر المعتزلة أن يتعلق بأفعال العباد ، معصية كانت أو طاعة ، لأن هذا يبطل المعنى المطلوب من التكاليف ٠

٥ – يؤمن المعتزلة بأن كل شىء بقضاء الله على معنى العلم به والاخبار عنه ، واذا كان القضاء يتعلق بالمصائب والمحن فليس ذلك لمجرد أن الله يؤيدها ويقدر على فعلها ٠ بل يتعلق القضاء بها لما فيها من حكمة مطلوبة ومصلحة للعبد مقصودة ، ولهذا فلا يصح أن نسمى ذلك شرا ، بل هو خير وصلاح ٠ واذا كان البعض يطلق عليه اسم الشر فليس ذلك الا من قبيل التجوز فى الاستعمال ٠

٦ – الآيات الخاصة بالمشيئة الالهية وعلاقتها بأفعال العباد مثل قوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وغيرها من الآيات التى يمتنع فيها جواب الشرط لامتناع فعله يحملها المعتزلة على أنها اظهار للمشيئة العامة وشمولها لكل ما يمكن أن يكون عدلا وحكمة ، وليس لكل ما يمكن فى العقل جوازه ، ولذلك فهى كلها محمولة عندهم على أنه لو شاء اكراههم الى فعل كذا أو هدايتهم قهرا لفعل بهم ذلك ، وانما لم يفعله لأنه أراد أن يحقق فيهم معنى العدل والفضل الالهيين فتركهم على الاختيار ومنعهم من الاضطرار ٠

هل الايمان بالقضاء يستلزم انكار الحرية ؟

لعل هذا السؤال كان محورا لصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء الالهى بأفعال الانسان • وقبل الحديث عن موقف الأشاعرة لابد أن نضع أمامنا بعض أوجه القصور أو التصورات الخاطئة فى مذهب المعتزلة وموقفهم من علاقة القضاء الالهى بأفعال الانسان • لقد زعـم المعتزلة أن الايمان بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة انكار حرية الانسان فى فعله ، وليس المعتزلة وحدهم بدعا فى ذلك • فلقد شاركهم فى ذلك خصومهم الأشاعرة ، ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا حرية الانســان أصــلا فرفضوا القول بما يعاونها كالقضاء الأزلى ، والأشاعرة جعلوا القضاء الأزلى أصلا ورفضوا القول بما يعارضه من حرية الانسان وخلق أفعاله • وكلا الطرفين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ فى نصفها الآخر • والسبب فى ذلك ظنهم أن الايمان بالقضاء قد يتعارض مع حرية الانسان أو العكس • وحقيقة الأمر أن الايمان بالقضاء واجب ومسئولية الانسان عن فعله واجبة ولا تعارض بين الايمان بالواجبين معا لأن الحقائق لا تتعارض وانما تتعاضد وتتعاون •

ولابد أن نبين هنا أن فهم المعتزلة لمشكلة القضاء الأزلى على النحو السابق كان نتيجة ضرورية لظنهم الخاطىء أن القضاء والحرية الانسانية يمكن أن يتعارضا ، ولعلهم فى ذلك متأثرين بموقف خصومهم الجبرية الذين ظنوا أن الحرية الانسانية تعــارض مطلق الارادة وشمول القــدرة الالهية فانكروها تحقيقا لشمول القدرة ومطلق الارادة •

والذى يتأمل الكتاب والسنة يجد أن موقف القرآن من قضية أفعال الانسان وعلاقتها بالقضاء الأزلى ترتبط ارتباطا وثيقــا بقضية التكليف والمسئولية الانسانية ولا يستطيع مسلم أن ينكر أن هناك آيات تتحدث عن القضاء الحتمى الملزم الذى لا مفر منه ، ولكن السؤال المطروح هو : ما نوع هذا العمل الذى يتعلق به القضاء على سبيل الحتم والاجبار ؟ هل هو عمل تكليفى مطلوب من الانسان فعلا وتركا أو هو عمل كونى قدرى أن أصاب المؤمن بسراء فيجب عليه الشكر وان أصابه بضراء وجب عليه الصبر • هذا هو محل الشبهة والخلاف •

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القضاء الالهى :

النوع الأول : قضاء كونى قدرى ضرورى الوقوع تعبيرا عن مشيئة الله النافذة فى ملكه التى لا تخلو من الحكمة والغاية ونفاذ القضاء الكونى

فى ملك الله لا يحاسب عليه الانسان ثوابا أو عقابا ولكن يجب عليه فى ذلك أحد أمرين : الشكر لله أن تسبب عن نفاذ قضائه نعمة لأنه حينئذ وليها وصاحبها ، أو الصبر على قضائه ان أصابه بسوء لأن ذلك لا يخلو من حكمة مطلوبة لله بالاضافة الى ما فى ذلك من خير كثير قد يخفى على المرء معرفته . وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله : « اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » (٧٦) « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (٧٧) « واذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له . وما لهم من دونه من وال » (٧٨) وذلك كالصواعق التى تصيب زرع قوم فتهلكه أو الأمطار التى تصيب بعض المنازل فتهدمها ، والأمراض والابتلاءات كلها من هذا النوع .

النوع الثانى : قضاء دينى تكليفى شرعى مبنى على الاختيار وارادة الانسان وهو يتعلق بالشريعة أمرا ونهيا وهو مناط الثواب والعقاب فى الآخرة . والعبادات التى تقع على المسلم مع أنها تخضع للقضاء الدينى فهى تخضع فى الوقت نفسه للقضاء الكونى مادامت قد وقعت فعلا لأن القضاء الكونى شامل لكل ما كان وما يكون الى يوم القيامة فلا يند عنه شىء فى الموجودات . والكفر والفسوق والعصيان مادامت قد وقعت فى الكون فعلا فلا تخرج عن هذا القضاء الكونى . وينبغى ألا نفهم من تعلق القضاء الكونى بها أن الله يحبها أو يرضى عنها فليس كل ما يتعلق به هذا القضاء يكون محبوبا لله ، بل يتعلق به القضاء الكونى لما له فى ذلك من حكمة فقد يكون وسيلة الى تحقيق مطلوب أو دفع مكروه لا يندفع الا بذلك فلا يكون محبوبا فى ذاته بل لما يتعلق به من مصالح للعباد وهى خير لهم ورحمة بهم ووجودها أولى فى الحكمة من عدمها .

والمعتزلة فهموا أن القضاء لا يكون الا دينيا فقط وأهملوا القضاء الكونى . مع ان العبادات اذا وقعت فعلا كانت بقضاء الله دينا وكونا والمعصية اذا وقعت كانت بقضاء الله كونا لا دينا . والمؤمن مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضاء . فاذا وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله حيث سهل فيها ولطف ووفق اليها فيشكره ويحمده تحقيقا لمعنى ألوهيته ، واذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله فيستغفره ويطلب منه العون والهداية تحقيقا لمعنى ربوبيته . وهذا المعنى يتحقق فى قوله تعالى : « اياك نعبد واياك نستعين » .

---

(٧٦) البقرة : ١١٧ .
(٧٧) يس : ٨٢ .
(٧٨) الرعد : ١١ .

كما أخطأ المعتزلة حين ظنوا أنه يجوز للمؤمن أن يحتج بقضاء الله على المعصية لأن الواجب فى ذلك أن يؤمن بالقضاء ولا يحتج به لأن الله قد أبطل الاحتجاج بالقضاء والقدر حين لجأ بعض الناس الى ذلك فأخبر الله أن « ... حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب عظيم ، لأن الايمان بالقضاء واجب والاحتجاج به مرفوض وباطل .

ولما كان أمر القضاء الكونى ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب ولا مساءلة عنه أصلا حجب علمه عنا حيث لا يناط به أمر ولا نهى وانما أظهر الله لنا قضاءه الدينى على ألسنة رسله فى محكم آياته لنأتمر بها فى الفعل والترك ومنح لذلك القدرة والاستطاعة ولم يطلب من العبد أن يحتكم الى القضاء الكونى لأنه لن يسأل عنه ولكن طلب منه الصبر على ما ينزل به من ذلك القضاء .. قال صلى الله عليه وسلم « عجبا لأمر المؤمن ان أمره كله خير أن أصابته سراء شكر فكان خيرا له . وان أصابته ضراء صبر فكان خيرا له » (٧٩) . وهذا هو المطلوب من المؤمن ازاء القضاء الكونى وما يلزم عنه ، وليس له أن يحتج به على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك لأن ذلك كان حجة المشركين حين وبخهم الله بقوله : « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » على زعمكم أن الله قضى عليكم بذلك . فالقضاء الدينى انما عرف بطريق الرسل والوحى وأمكن الناس أن يعرفوا عن طريق ذلك الواجب والمحظور ، والوعد والوعيد أما القضاء الكونى بما سيقع فعلا من العبد باختياره حيال الأمور الدينية بتركه لها واهمالها أو اتيانها والمحافظة عليها ، فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التى لا يعلمها الا الله ولا سبيل لأحد الى معرفتها ، واذا كان العبد لا يعرف ذلك يقينا فكيف يجوز له أن يحتج به على معاصيه أو يحمل معاصيه على القدر . ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله : « ان تتبعون الا الظن . وان أنتم الا تخرصون » . فالله لم يكلف أحدا معرفة غيوبه ولم يطلب من أحد أن يكشف عن حقيقة قضائه وقدره ليعمل وفقا له ، وانما كلف عبيده بالأمر والنهى وطالبهم أن يكون سلوكهم وفقا لهذه الأوامر والنواهى الشرعية . فمن أين يجوز الاحتجاج بالقدر على المعاصى حتى يبنى على ذلك المعتزلة انكارهم للقضاء الكونى .

وسبب الخطأ هنا عند المعتزلة أنهم لم يفرقوا بين القضاء الدينى والقضاء الكونى وخلطوا بينهما كما خلطوا من قبل بين نوعى الارادة الدينية والكونية ، وظنوا هنا أن كل ما يقضيه الله لابد أن يكون محبوبا له لأنه لا يقضى ما يكره وما يسخط كما أنه لا يريد ما يكره . فالموقفان متشابهان

(٧٩) ورد الحديث فى ابن حنبل ٥/٣٤ .

تماما ٠ وكما أنكروا أن تكون المعصية مرادة لله ، أنكروا أيضا أن تكون بقضاء الله ٠ وهذا يوضح لنا أنهم لم يعرفوا فى مذهبهم الا القضاء الدينى فقط بينما القضاء الدينى يخضع فى الحكمة الالهية للقضاء الكونى الشامل للكون كله فلا يتعبد الله الأمم الا بما فيه صلاحهم الكونى والدينى معا ٠

ولقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فى كثير من الأحاديث النبوية بما يفيد سبق القضاء بما هو كائن الى يوم القيامة من خير أو شر ، سعادة أو شقاوة ٠ ففى صحيح مسلم ان أبا الأسود الدؤلى قال : قال لى عمران بن حصين ان رجلين من مزينة أتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا : يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه ، أشىء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سابق ، أو فيما يستقبلون مما آتاهم به نبيهم ، وثبتت الحجة عليهم ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : « بل شىء قضى عليهم مضى فيهم » ٠ وفى صحيح مسلم أيضا من طريق جابر بن عبد الله قال : جاء سراقة بن جعشم فقال : يا رسول الله ٠٠ فيم العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير ٠ أم فيما يستقبل ؟ قال صلى الله عليه وسلم : « لا ، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير » ٠ قال ففيم العمل ؟ قال زهير : ثم تكلم أبو الزهير بشىء لم أفهمه ٠ فسألت ما قال ؟ قال : « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » ٠

والآثار فى سبق القضاء بما هو كائن أكثر من أن تحصى فى هذا المقام ، ويكفى أن نحيل هنا الى كتب الأحاديث الصحيحة ففى كل منها كتب فى القدر وتحت كل كتاب منها أبواب كاملة فى وجوب الايمان بالقضاء والقدر على أنه من الله ، ولكن الذى يحيك فى نفوس الناس من ذلك هو اذا كان القضاء قد سبق بالعمل ٠ فما المخلص منه وما موقف الانسان ازاء ذلك ، هل يكون مختارا فى فعله أم مجبرا ؟ وهنا يجب الاستفسار والبيان فيقال ماذا تعنى بسبق القضاء بذلك ؟

أما سبق القضاء الدينى فلا شك أن الله قضى الطاعة على عباده اذ أمر بها وسبق فى علمه ان فلانا سيطيع باختياره فقضى له الطاعة وسبق العلم بما سيكون ليس فيه اجبار ولا قهر للعبد ٠ وكذلك علم أن فلانا سيمضى باختياره سبيل الغى على الرشاد فقضى عليه المعصية بناء على اختياره هو ٠ وليس فى سبق علمه بما سيفعله العبد من المعصية قهر ولا جبر ، فلم يؤت العبد الا من قبل نفسه فى الطاعة والمعصية ، وتفسير القضاء الدينى وعلاقته بالفعل الانسانى لا يحمل معنى القهر والجبر لأنه عبارة عن سبق العلم بما سيكون من العبد لأن العلم صفة انكشاف واحاطة

وليس صفة تأثير وتقدير • وهذا التفسير هو ما وضحه ابن عمر فى قوله للسائل : يا أبا عبد الرحمن أن أقواما يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان فى علم الله ، فلم نجد بدا منه • فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم • قد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها • وضرب لنا مثلا توضيحيا على شمول علم الله وقضائه لكل شيء ، ومع احاطته بكلشيء فلا يحمل أحدا على فعـل ما • فيقول ابن عمر : حدثنى أبى عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم والأرض التى أقلتكم ، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض كذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله ، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب كذلك لا يحملكم علم الله عليها » (٨٠) • وكذلك كان تفسير على بن أبى طالب فى شرحه للشيخ الذى سأله عن خروجهم الى الشام وما نصيب ذلك من الأجر والثواب اذا كان ذلك بقضاء الله ، فقال له على : لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما •• ان الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا ولم يكلف مجبرا ولا بعث الأنبياء عبثا ، ذلك ظن الذين كفروا (٨١) • فابن عمـر وعلى بن أبى طالب يوضحان هنا أن القضاء الدينى بمعنى علم الله السابق بما سيكون فى كونه عام وشامل لجميع خلقه وليس يحمل أحدا من الخلق على فعل الطاعة أو المعصية قهرا • ولا يجوز لأحد أن يحتج فى ذنبه أو تقصيره فى واجبه بهذا النوع من القضاء حيث لا حجة فيه لأحد ، والرسول صلى الله عليه وسلم حين يسأل فى ذلك المعنى فيقول : « اعملوا ، فكل (ميسر) لما خلق له » • فمن كان من أهل السعادة فسييسر لعمـل أهـل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة • ومعنى هذا أن العمل سبب فى تحصيل أحد الأمرين : السعادة والشقاوة • فالواجب فى مسألة القضاء ثلاثة أمور :

الأول : وجوب الايمان لكثـرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض •

الثانى : لا يجوز الاحتجاج به لأنه سبق العلـم الالهى بما سيكون ليس من شأنه التأثير فى الأشياء ايجادا أو اعداما ، وانما هو انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله •

الثالث : لا يجوز ترك العمل اتكالا على ما سبق القضاء بها كما يقوله

---

(٨٠) طبقات المعتزلة : ٢٥ ـ ٢٦ •
(٨١) نفس المرجع : ٢٦ •

الجهلة من الناس بأن كل ما قدر سوف يكون ٠ والرسول حين سئل : أندع العمل اتكالا على القدر ؟ قال : « لا اعملوا ٠٠٠ » ٠

فالعمل هو السبب الموصل الى الشقاوة والسعادة التى كتبت للانسان فى الآخرة ، واذا كان الله قد قضى سعادة فلان من الناس فلابد أن يقضى معها العمل الموصل اليها لأن مما قضى الله به أن النتائج لا تحصل الا بعد سبق المقدمات والأسباب ، واذا قدر أن فلانا سيكون شقيا فانه يقدر أيضا العمل الذى يوصله الى الشقاوة من ترك واجب أو فعل محظور ، ويكون تركه العمل الموصل الى السعادة من جملة الأسباب المقدرة عليه التى سبق علم الله بها أيضا ، وهذا المعنى قد أخذ به الرسول فى مستوى آخر من مستويات الحياة العملية ٠ فلقد روى الترمذى أنه قيل : يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقى بها وتقاة نتقيها ، هل ترد من قدر الله شيئا ؟ فقال : « هى من قدر الله » (٨٢) ، وذلك أن الله قد علم الأشياء على ما هى عليه أزلا فكتبها كذلك فى أم الكتاب ، وقدر أنها لا تكون الا بأسبابها الموصلة اليها ، ظن أن سبق القضـــاء كاف فى تحصيل ما كتب له ، أو أن ما قضاه الله سيقع بدون مسببه الذى قدره الله له كان جاهلا بسنن الله فى كونه ، لأن جميع الأسباب قد سبق علم الله بها وكتابته لها وتقديره اياها وقضاؤه بها كما تقدم ربط ذلك بمسبباتها ، كالأسباب التى ينبت الله بهـا الزرع من مطر وسقى وتعهد ذلك بالبذر والحرث فكل هذه أسباب متـــكاملة متعاونة فى تحصيل المقصود ، قال تعالى « فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات » وكذلك الأكل بالنسبة للشبع والماء بالنسبة للارواء ، وهذه كلها أمور سبق علم الله بها ان كل سبب منها مرتبط بنتيجته ، لأن ذلك عبـــارة عن القوانين الالهية ، أو الأوامر الالهية السارية فى أشياء هذا الكون التـى تربط بينها وتجانس بين أفرادها ٠ وهذا القانون ينطبق على القضايا الكونية التى لا دخل للانسان فيها كما ينطبق على أعمال الانسان نفسه من المعصـــية والطاعة ٠ فهلاك الأمم ونكسات الشعوب وغيرها من الظواهر الاجتماعيـــة العامة لا تحدث للاسباب أو سبق مقدمات تؤدى بالضرورة الى ما يحدث فى المجتمع ٠ والله لما قضى بهلاك هذه الأمة أو غيرها قضى فى نفس الوقت السبب المؤدى الى حدوث الهلاك « سنة الله التى قد خلت فى عباده ولن تجد لسنة الله تبديلا » ٠ وكذلك فعل الانسان الفرد سبب موصل الى ما كتب له من شقاوه وسعاده ، والقرآن قد أخبر فى كثير من آياته بأن هذا هو النظام المطرد فى فعل الله بعباده ، فلا يفعل بهم شيئا الا بعد أن يفعلوا هم المقدمات التى تناسب ما يفعله الله بهم ٠ وهذه المقدمات هى من قدر الله كما أن الرقى

---

(٨٢) انظر الترمذى : كتاب الطب ، باب ما جاء فى الرقى والأدوية ، وقال عنه الترمذى (حسن صحيح) ٣١٥/٨ ، ابن ماجة ١١٣٧/٢ ٠

من قدر الله · قال تعالى فى شأن الأمم والشعوب : فكلا أخذنا بذنبه · فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ، ومنهم من أخذته الصيحة · ومنهم من خسفنا به الأرض ، ومنهم من اغرقنا(٨٣) « وكذلك أخذ ربك اذ أخذ القرى وهى ظالمه · ان أخذه اليم شديد(٨٤) فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا (٨٥) فأهلكناهم بذنوبهم وانشأنا من بعدهم قرنا آخرين (٨٦) ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادى الصالحون »(٨٧) « وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا (٨٨) » وهكذا نجد فى القرآن نماذج كثيرة من قصص الشعوب التى تفشى فى افرادها أسباب الانهيار والضعف من ظلم وبغى وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن · فحقت عليها كلمة ربك بالقضاء الكونى الذى سبق به العلم الالهى · من انهيار أو هلاك أو خسف · فالسبب من العبد · والمسبب ضرورى الوقوع اذن وهو ما قضاه الله ·

وكذلك أخبر القرآن عن مصائر الأفراد من سعادة وشقاوة وبين أنهـا لا تكون الا بالعمل وليس بمجرد سبق القضاء · قال تعالى : كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم فى الايام الخالية(٨٩) « تلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون(٩٠) » « ما سلككم فى سقر ؟ قالوا لم نك من المصلين ، ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين» وأمثال ذلك فى القرآن كثير · وكلها تبين أن سبق القضاء مرتبط بما يقدمه الانسان من أسـباب السـعادة أو الشقاوة ، وسبق القضاء بمصائر هؤلاء الأفراد هو علمه تعالى بما سيئول اليه أمرهم وكتابة ذلك عليهم ، وهنا يجب أن ننبه الى أن العلم نوعان :

الأول : علم نظرى لا أثر له فى ايجاد المعلوم · كعلمنا بأخبار الأمـم الماضية وعلمنا بذات الله وصفاته · فان هذا النوع من العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له · ولا يؤثر فيه ايجادا أو اعداما فليس موجبا بنفسه لاحداث شيء ما ، بل هو مطابقته الكاملةلذلك الشيء على ما هو عليه ·

الثانى : « علم عملى يترتب عليه وجود المعلوم وصفاته · كعلم الانسان وتصوره لما يريد القيام به غدا من اعمال · فهذا يستدعى منه أن يرتب الأمور ويضع المقدمات ويستخلص النتائج · وعلم الله تعالى بأفعاله الكونية فى ملكه

---

(٨٣) العنكبوت : ٤٠ ·
(٨٤) هـود : ١٠٢ ·
(٨٥) النمـل : ٥٢ ·
(٨٦) الأنعام : ٦ ·
(٨٧) الأنبياء : ١٠٥ ·
(٨٨) الأعراف : ١٣٧ ·
(٨٩) الحاقة : ٢٤ ·
(٩٠) الأعراف : ٤٣ ·

هو من النوع الثانى • وعلمه تعالى بأفعال عباده وبما يئول اليه أمرهم من النوع الأول – ولله المثل الاعلى – وليس العلم مؤثرا فى وجود الاشياء على هذا النحو السابق • والذى أريد أن أخرج به من ذلك التفصيل أن القضاء الدينى لا يحمل معنى الجبر أو الالزام للانسان ولا يتعارض مع القول بحرية الانسان فى أفعاله •

أما القضاء الكونى فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف فى ذلك • ومما ينبغى معرفته هنا ان الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو » (٩١) وهذه الأمور الغيبية هى متعلقات القضاء القضاء الكونى الذى لا يعلمه الا الله والله لا يحاسب العبد على مخالفة القضاء الكونى أو موافقته ، ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقا له ، وانما أخفاه عن عباده لانه موطن الابتلاء للانسان فى الحياة الدنيا وفى الآخرة • ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التى تتعلق بالانسان من جانب القضاء الكونى :

١ – نوع يشارك فيه الانسان ببعض عناصره كالهارب اذا اتلف زرعا ، كالعبادة وأثارها •

٢ – نوع لا حيلة فى دفعه ولا تحصيله • كهلاك الزرع • وهدم البيوت بسبب المطر • وموت الابناء • والفقر والغنى والصحة والمرض • وموقف الانسان ازاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين :

الأمر الأول : قبل حلول القضاء به • فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه ويعلم انه لا حول ولا قوله الا بالله • وبالجملة يتطلب الانابة الى الله خوفا وطمعا •

الأمر الثانى : بعد حلول القضاء فيصبر على ما أصابه ويعلم أن ما أصابه من ذلك لم يكن ليخطئه وان ما أخطأه لم يكن ليصيبه ويدعو الله بأن يكشف عنه ما نزل به والله يحب أن يعبد بالصبر وبالدعاء كما يحب أن يعبد بالصيام والصلاة والحج • قال تعالى : وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون (٩٢) « وما يلقاها الا الذين صبروا(٩٣) ولئن صبرتم لهو خير للصابرين(٩٤) •

---

(٩١) الانعام : ٥٩ •
(٩٢) البقرة : ١٥٥ •
(٩٣) فصلت : ٣٥ •
(٩٤) النحل : ١٢٦ •

وعلى المرء أن يعلم ان هذه الأفعال ليست عبثا أو لا حكمة فيها · فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، بل يجب عليه ان يؤمن بأن الله حكيم لا يفعل العبث وعدل لا يظلم واذا غابت عنه معرفة الحكمة فى مثل هذه الأمور على وجـــه التفصيل فعليه ان يسلم بوجودها على سبيل الاجمال ما دام قد عرف ان الله حكيم عدل ومعرفة الحكمة فيها على سبيل التفصيل مما يعز عليه معرفته لدقتها وغياب أثرها عنه لأن هذا النوع من الأفعال مما تتعلق به الخطة العـــامة لصلاح الكون وليس الانسان الا لبنه فى بنائه يجب أن يخضع فى ذلك لما يجرى على سائر أفراده · مما لابد منه لصلاح حاله وانتظام أموره ·

والله لا يعاقب عباده على مخالفة هذا النوع من القضاء · بل قد يبتليهم به ليرفع بذلك شأنهم عنده ويعلم من صدق ايمانه ومن نافق فى ايمانه · قال تعالى « احسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ·· ولقـــد فتنا الذين من قبلهـــم فليعلمن الله الذين صـــدقوا وليعلمن الكاذبين(٩٥) · « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم »(٩٦) · « ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين (٩٧) فالله تعالى يجرى على عباده هذا النوع من القضـــاء ابتلاء منه لعباده ليعرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد الثابتة · وهذا قد جربه الله مع أنبيائه ورسله « فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتـــى آتاهم نصرنا » والأمر فى ذلك كالصائغ الذى يختبر ما عنده من معادن ليميز منها الخبيث من الطيب والجيد من الردىء وهذا شأن الله فى خلقه يبلوهم بذلك ليبتلى ما فى صدورهم من عرى الايمان ويكشفها لهم · وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شرا وانما سماه ابتلاء وفتنة لأنه لا يقع بالمؤمن الا لغـــاية وحكمه حميده كان وجوده لاجلها أولى من عدمه فى الحكمة العامة · وموقف المؤمن منه هو الصبر والدعاء والانابة الى الله · فان قصر فى آداء ذلك المطلوب فسوف يحاسب على تقصيره وليس على نزول البلاء به ، قال صلى الله عليه وسلم « عجبا لأمر المؤمن ان أمره كله خير وليس ذلك لأحد الا للمؤمن ان أصابته ضراء صبر فكان خيرا له · وان اصابته سراء شكر فكان خيرا له(٩٨) ·

منزلة الدعاء فى رفـــع القضاء :

وقد جعل الله الدعاء سببا فى كشف الغمه ورفع البلاء الذى ينزل بالمؤمن مما لا دخل له فى تحصيله · والدعاء فى بابه عبادة يحب الله أن يتقرب

---

(٩٥) العنكبوت : ٢ ، ٣ ·
(٩٦) محمد : ٣١ ·
(٩٧) البقرة : ١٥٥ ·
(٩٨) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الزهد) وفى ابن حنبل ٥/٣٤ ·

العبد بها اليه تحقيقا لمعنى الربوبية فى حاجة العباد الى من يتعهدهم ويكشف عنهم ما جل بهم من البلاء ، والدعاء يقتضى الاجابة كسائر الأسباب فى اقتضاء مسبباتها وليس علامة أو دليلا على ذلك كما يقول البعض كما أنه ليس عباده محضه يتقرب بها الى الله ولا أثر له فى حصول المطلوب ايجادا أو اعداما ، فالله تعالى قد علق الاجابة على الدعاء تعليق المسبب بالسبب ٠ قال تعالى : « وقال ربكم ادعونى أستجب لكم(٩٩) » فعلق الاستجابة على تقديم الدعاء من المؤمن ٠ واذا تقدم المؤمن بالدعاء ولم يحصل له مطلوبه فليس ذلك اعراضا من الله عنه بل قد يكون الدعاء غيرمستكمل لشروط الاجابة أو قد يكون مطلوب العبد فى ذلك يتعارض مع الصالح له وما عند الله خير مما عنده فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو أنه الخير والصلاح وقد لا يوافق ذلك هوى العبد أو مطلوبه ، لأن الله سبحانه لا يستجيب الا بتقديم ما يراه سبحانه أنه خير وأنفع للعبد قال صلى الله عليه وسلم : ما من مسلم يدعو الله بدعوه ليس فيها اثم ولا قطيعة رحم الا اعطاه الله بها احدى ثلاث خصال، اما أن يعجل له دعوته (فى الدنيا) ، واما أن يدخر له من الخير مثلها ، واما أن يصرف عنه من الشر مثلها ٠ قالوا يا رسول الله : اذا نكثر ٠ قال : الله أكثر(١٠٠) » وكان عمر بن الخطاب يقول : انى لا أحمل هم الاجابة وانما أحمل هم الدعاء ٠ فاذا ألهمت الدعاء فان الاجابة معه ٠

والواقع الذى أخبر به القرآن يشهد لصحة ذلك ٠ فان القضاء الكونى كان اذ انزل بنبى من الأنبياء بقصد الاختبار والابتلاء لم يكن للانبياء سبيل الا الصبر والتوجه الى الله بالدعاء ليكشف عنهم ما نزل بهم ثم يأخذون فى أسباب ذلك معتمدين على الله ومستعينين به ى قال تعالى حاكيا عن نوح وما نزل به وبقومه المؤمنين من البلاء « ولقد بادانا نوح فلنعم المجيبون ٠٠ اذ نجيناه وقومه من الكرب العظيم » (١٠١) وقال تعالى حاكيا عن يونس وهو فى بطن الحوت « وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه ٠ فنادى فى الظلمات ان لا اله الا أنت سبحانك انى كنت من الظالمين ٠ فاستجبنا له ونجيناه من الغم ٠ وكذلك ننجى المؤمنين »(١٠٢) ٠

والذى يستقرىء أخبار الأنبياء السابقين فى مواقفهـــم حين ينزل بهم القضاء يستطيع أن يقف على الحقائق التالية :

---

(٩٩) غـافر : ٦٠ ٠
(١٠٠) ورد الحديث فى ابن حنبل ٣/٤٤٨ ٠
(١٠١) الصافات : ٧٥ ٠
(١٠٢) الأنبياء : ٨٧ ٠

١ – كان موقفهم الايمان المطلق بأن ما ينزل بهـم هو قضـاء الله فيهم ٠ فكانوا لا يجزعون لما ينزل بهم من البلاء خيرا كان أو شرا ٠٠ ضرا أو نفعا على أنه من الله ، ويتذرعون بالصبر على ذلك ٠

٢ – التوجه الى الله بالدعاء باعتبار ذلك سببا مباشرا فى كشف ما نزل من القضاء ٠ فالله هو الذى قضى ذلك وحده ، فكان يتوجه اليه بالرجاء وحده ٠

٣ – الأخذ فى الأسباب التى نصبها الله فى كونه وجعلها سببا موصلا الى توصيل المقصود من ذلك ، فنوح أخذ فى بناء السفينة التى كانت سببا فى نجاته هو ومن معه ، وزكريا لم يعتمد على مجرد الدعاء فى أن يرزق بالولد ، بل أخذ مع ذلك فى الأسباب العادية التى تقضى مباشرة الزوجة لانجاب يحيى ٠ وكذلك بقية الأنبياء كانوا يأخذون فى الأسباب معتمدين على الله فى كشف ما نزل بهم من البلاء ٠٠ وهذا يعنى أنهم لم يتركوا العمل اتكالا على سبق القضاء بما وقع ٠

٤ – نستطيع أن نفـرق فى مسلك الأنبيـاء ازاء ما ينزل بهم من القضاء بين موقفين :

(أ) موقفهم نحو جريان الحكم أزلا بما وقع من القضاء ٠٠ فهنا كان موقفهم هو الايمان به والرضى عنه والصبر بما جرى والتسليم على أنه من الله ٠ وهـذا هو الرضا بالقضاء خيره وشره ، وهو المطلوب من المؤمن ٠

وقال تعالى عن زكريا : « وزكريا اذ نادى ربه رب لا تذرنى فردا وأنت خير الوارثين ٠ فاستجبنا له ٠ ووهبنا له يحيى ٠ وأصلحنا له زوجه ٠ انهـم كانوا يسـارعون فى الخيرات ويدعوننا رغبـا ورهبا وكانوا لنا عابدين » (١٠٣) ، وقال تعالى حاكيا عن أيوب : « وأيوب اذ نادى ربه انى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين ٠ فاستجبنا له ٠ وكشفنا ما به من ضر » (١٠٤) ٠

فهؤلاء جميعا نماذج من البشر الذين اصطفاهم الله من خلقه وجعلهم محلا لأثر القضاء الكونى من الابتلاءات ووضح القرآن موقفهم ازاء هذا القضاء لنعتبر بهم ونقتدى بسلوكهم ٠ وقال تعالى مخاطبا الرسول فى

---

(١٠٣) الأنبياء : ٨٩ ٠
(١٠٤) الأنبياء : ٨٣ ٠

ذلك : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » (١٠٥) فلم يقص القرآن علينا آثارهم الا للاعتبار والاقتداء وفى جميع مواقفهم مما ينزل بهم من القضاء كانوا يلجأون الى الله بالدعاء لايمانهم أن الدعاء سبب فى الاجابة كما أن المعصية سبب فى العقاب ٠ وقد علمنا القرآن ذلك فى قوله تعالى : « أمن يجيب المضطر اذا دعاه ٠ ويكشف السوء ويجعلهم خلفاء الأرض ٠ أإله مع الله » (١٠٦) فبين سبحانه أنه وحده الذى يكشف السوء ويجيب الداعى اذا دعاه ٠

والرسول صلى الله عليه وسلم ـ وهو أعلم الخلق بربه ـ كان يعلم أن الدعاء هو السبب فى كشف ما ينزل بالمؤمن من البلاء ٠ ولقد ضرب لذلك مثلا فى يوم بدر فكان يتضرع الى الله رافعا يديه الى السماء حتى كشف عن أبطه ويقول : اللهم نصرك الذى وعدتنا ٠ اللهم نصرك الذى وعدتنا ، وعلمه بالنصر لم يمنعه من الاجتهاد فى الأخذ بالأسباب وكان الدعاء من جملة تلك الأسباب ٠

(ب) موقفهم مما نزل من البلاء سواء كان مرضا أو عقما أو فقرا أو غير ذلك من أنواع الابتلاءات ، وهنا نجد أن جميع الأنبياء مع ايمانهم بأن القضاء قد سبق بذلك ٠ الا أنهم جميعا كانوا يسلكون مسالك مختلفة فى مدافعة ما ينزل بهم من البلاء ٠ ويعالجون ما ينزل بهم بالدواء المناسب وبالأسباب الكونية التى وضعها الله لذلك ٠ وهذا يعنى أنهم كانوا يؤمنون بوجوب الرضا بما سبق به القضاء ٠ ووجوب مدافعة ما ينزل بهم من آثار ، فالأول يجب الرضى به ، لأنه من الله ٠ والثانى لا يجب الرضى به بل يجب مدافعته ٠ ولو كان الرضى بالفقر والمرض والألم مطلوبا لما كان على الأنبياء أن يسلكوا فى مدافعته مسالك مختلفة مع ايمانهم أنه من الله ٠

وذلك لأن القضاء اذا كان قد سبق بما ينزل من البــلاء فقد سبق أيضا بما يدفعه من الدواء واذا كان واجب المؤمن أن يرضى بما سبق به القضاء فمن واجبه أيضا أن يبحث عن العلاج الذى سبق به القضاء لكشف ما نزل من البلاء ٠ قال صلى الله عليه وسلم : « تداولوا فان الله ما خلق داء الا وخلق له دواء » (١٠٧) ٠ وهذا المعنى أكده الرسول فى حديث الرقية ، فبين انها من قدر الله ٠ وحين أمر عمر بن الخطاب أن يفر الناس من مرض الطاعون وسأله بعض الناس : أنفر من قدر الله يا عمر ؟ قال : نعم نفر

---

(١٠٥) الأنعــام : ١٠٥ ٠

(١٠٦) النمــل : ٦٢ ٠

(١٠٧) ورد الحديث فى البخارى) كتاب الطب ، باب ما أنزل الله داء الا وأنزل له دواء) ١٦٤/٧ ٠

من قدر الله الى قدر الله . وقال صلى الله عليه وسلم : « فر من المجذوم فرارك من الأسد » (١٠٨) ، وفى ذلك دلالة واضحة على الايمان بالقدر ، والايمان بوجوب الأخذ فى الأسباب . لأن الايمان بالقدر هو نظام التوحيد ، والايمان بالأسباب هو نظام الشرع الذى يوصل الى تحصيل الخير النافع ودفع الشر الضار .

وهنا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن المعتزلة قد أخطأوا حين ظنوا أن الرضى بالقضاء والقدر يستلزم الرضا بكل مقضى ومقدر . مع أنه لا توجد آية واحدة أو حديث صحيح يدل على وجوب الرضا بكل مقضى ومقدر ، وفرق كبير بين الرضا بالقضاء السابق والرضا بالمقضى أو البلاء الواقع . فالأول واجب والثانى غير واجب ، ونتج عن هذا الخطأ أن قالوا : لما كان الرضا بذلك واجبا والله لا يرضى الكفر والمعصية وطلب منا عدم الرضى بها . دل ذلك على أنها ليست بقضاء الله لأنها لو كانت بقضائه لوجب الرضى بها . وهم فى ذلك لم يفرقوا بين سبق القضاء بالمعصية وبين وقوعها من العبد ، والمعصية اذا وقعت فعلا كانت قد سبق بها القضاء الكونى وعلم الله ذلك مسبقا . والواجب على العبد ألا يرضى بكل مقضى أو مقدر . بل يجب عليه فى ذلك أن يدفع ما نزل بالعلاج المناسب ، ولا يرضى بالمقضى كونا الا اذا وافق ما قضاه الله دينا لأنه بذلك يوافق ما أمر به وشرعه . فيستغفر الله من ذنبه ويسارع بالتوبة والأوبة الى ربه .

وهنا سؤال يعرض نفسه على الانسان . اذا كان القضاء الكونى قد سبق بالسعادة لفلان .. والشقاوة لفلان .. وان فلانا سيعصى ويدخل النار . ونحن نعلم أن القضاء الكونى ضرورى الوقوع حتم تنفيذه .. فما هو موقف الانسان حينئذ .. وهل ذلك النوع من القضاء ينال شيئا من العدل الالهى ؟

والاجابة على هذا السؤال تقتضى شيئا من التفصيل الذى نكشف به ما يحيط بهذه المسألة من غموض قد يفهم منه أن الله جبر العبد على المعصية مادام قد قضاها عليه كونا . وهنا نجد أن الله قد تفضل على عباده بأنواع مختلفة من الهداية العامة التى لابد منها لاقامة الحجة على العباد . ونجد القرآن قد بين لنا مراتب الهداية التى خص بها من يشاء من عباده ونجد حديث القرآن عن التوفيق والخذلان والهداية والضلال . وكل هذا يتبين لنا اذا وقفنا على مراتب الهداية فى القرآن وكيفية توزيعها على العباد .

---

(١٠٨) ورد الحديث فى البخارى (كتاب الطب ، باب الجذام) ٧/١٦٤ .

انواع الهداية فى كتاب الله :

يسبق الى افهام كثير من الناس أن الله سبحانه لو اختص بعض عباده بأنواع من الفضل فقد حرم غيرهم ومنعهم حقا من حقوقهم · فاذا اختار نبيا فيعترض عليه البعض قائلا « لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم » واذا اختص بعض عباده بأنواع من رحمته كالهداية مثلا فقد يحتج بعض الناس بأن الله منع الهدي عنه واختص به غيره · وكأن الله اذا هدى أحدا فقد أضل غيره عن سبيل الهدى وهذا مصدر خطأ كبير فى فهم مسألة سبق القضاء بالهداية والضلال · والقرآن يوضح لنا ما فى هذه القضية من لبس حين نعرف أن الهداية الواردة فيه على أنواع ثلاثة :

النوع الأول : هداية عامة لجميع الكائنات · فالله هدى كل نفس الى ما يصلح شأنها وفطرها على جلب النافع ودفع الضار عنها · وهذه أعم مراتب الهداية ·· هداية الحيوان بفطرته الى ما يصلح معاشه ويدفع عنه ما يسوءه · والعقل فى الانسان أحد مظاهر هذه الفطرة التى يشترك فيها مع بقيــة الكائنات الأخرى ، قال تعالى : « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها » (١٠٩) ، « الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى » (١١٠) ·· وهذه الهداية تقترن بخلق الكائن فى ابتداء أمره وحياته فهدى الطفل الى التقام ثدى أمه ، وهدى الحيوان والطير وغيرهما الى جلب النافع ودفــع الضار · وهــذه الهداية الفطرية قد قادت كل كائن الى الاعتــراف بربه وذكره · قال تعالى : « وان من شىء الا يسبح بحمــده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » (١١١) ، وهذه الهداية تقترن فى القرآن كثيرا بالخلق للدلالة على الله الخالق : « قال فرعون : فمن ربكما يا موسى ؟ قال : ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » (١١٢) · قال الحسن وقتادة : اعطى كل شىء صلاحه من الخلق لما يصلح به لما خلق له وهداه الى ذلك ·

فالهداية دائما تقترن بنعمة الخلق لأن الخلق اعطاء الوجود العينى للاشياء والهداية اعطاء الوجود الذهنى والعلمى لها · فهذا خلقه ·· وهذا هداه وكلها عامة فيما خلقه الله ·· ذاتية فيه وليست خارجة عنه ·

النوع الثانى : هداية البيان والارشاد والتعليم · وهذ النوع هو وظيفة الرسل والكتب المنزلة من السماء ، وهو خاص بالمكلفين فقط ·

---

(١٠٩) الشمس : ٧ ، ٨ ·
(١١٠) الأعلى : ٢ ، ٣ ·
(١١١) الاسراء : ٤٤ ·
(١١٢) طــه : ٤٩ ، ٥٠ ·

وهذه الهداية هى التى أثبتها الله لرسوله بقوله : « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » (١١٣) وهى أخص من التى قبلها وبها تقوم حجة الله على عباده فلا يعذب أحدا من خلقه الا بعد أن يقيم الحجة عليه بأنه هداه وبين له طريق الغى من الرشاد . قال تعالى : « وما كنـا معذبين حتى نبعث رسولا » (١١٤) .. وحتى لا تقول نفس « لو أن الله هدانى لكنت من المتقين » والله تعالى لم يحل بين أحد من خلقه وبين هذه الهداية بل خلى بينهم وبينها ومنحهم أدوات تقبلها ووسائل الاستفادة بها من العقل والفطرة ، وأقام لهم بذلك أسباب الهداية ظاهرة أو باطنة ، ومن حرمه من خلقه بعض الأدوات أو الوسائل كزوال العقل أو الصغر أو المرض فقد حط عنه من التكاليف بحسـب ما حرمه من ذلك قال تعالى : « ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » (١١٥) .

وقال صلى الله عليه وسلم : رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبى حتى يبلغ ، وعن المجنون حتى يفيق (١١٦) . كما اتفق رجال الأصول على أنه « اذا أخذ ما وهب انقطع ما وجب » . وهذه الهداية هى مصدر التكليف ومناطه وبها تقوم الحجة وتكون المساءلة بالثواب والعقاب . وهى لا تستلزم الاهتداء أو التوفيق من العباد . بدليل أن بعض الناس آمن بدعوة الرسل وبعضهم كفر بها ، ولكنها سبب فى حصـول الاهتداء وحصول السبب ليس كافيا فى وجود مسببه لأنه قد يكون هناك ما يمنع ذلك .

أما لعدم كمال السبب أو لعدم صلاحية القابل للأثر كأن يطرأ عليه ما يفسده ويغير حاله . والسبب هنا لا يجوز القول بعدم كماله لأنه من جهة الله سبحانه فهو قد بعث الرسل وأنزل الكتب والرسل قد بلغت أممها ووضحت لهم سبيل الرشاد فلا نقص فى السبب اذن . وانما لم ينتفع العبد بما جاء به الرسول لما طرأ عليه من فساد فطرته وطغيان مادته (١١٧) فلم يلتفت الى هدى الرسل ولم يستفد مما جاءوا به . فالقصور فى المحل القابل للأثر وهو الانسان وليس فى نقص السبب . قال تعالى : « وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » (١١٨) فان الله هداهم بارسال

(١١٣) الشورى : ٥٢ .
(١١٤) الاسراء : ١٥ .
(١١٥) النـور : ٦١ .
(١١٦) ورد الحديث فى مواضع كثيرة من البخارى فى كتاب الحدود والطلاق ، ابن حنبل ٦/١٤٤ .
(١١٧) أنظر What the Reliyan S. widgery P. 188 — 181
(١١٨) فصلت : ١٧ .

الرسول اليهم فلم يهتدوا بما جاء به فاضلهم الله عقوبة على ترك الاهتداء بما جاء به الرسول ٠ وهذا شأن الله فى كل نعمة أنعم بها على عباده اذا كفروا فانه يسلبها منهم بعد أن كانت حظا لهم لأن الله « لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وهذه النقطة ستزداد ايضاحا عند تفسيرنا لحدوث الشر فى العالم ٠ ولكن يطرأ هنا سؤال آخر هو : اذا كان الله قضى على بعض الناس بالمعصية ، فكيف تقوم عليه الحجة بالرسالة اذا كان لا يستفيد منها ؟

وهنا يجب التنبيه الى التفرقة بين ما هو من الله وما هو من الانسان ٠ فالله قد أكمل الانسان ومنحه أدوات الاهتداء وبعث اليه من يهديه اليه وخلى بينه وبين الرسل ، ولم يحل بينه وبين ما يهديه ، واذا حرمه بعض الأدوات فانه يسقط عنه من التكليف بحسبها وأقام لهم أسباب الهداية ظاهرا وباطنا وهذا هو حجة الله على عباده فلم يمنع أحدا شيئا من ذلك ولن يحاسب أحدا من خلقه ما لم تقم عليه الحجة بكل ذلك ٠ والقرآن قد قص علينا ما كان من الأمم التى أرسل الله اليها رسلا فلم تستفد بهديهم ، فقال يصف حالهم فى نار جهنم : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء » (١١٩) ٠ فالذى حدث من الله هو الهداية وكان من العبد التكذيب والضلال فكان فى مقدور العبد أن يتبع الرسول ويؤمن بما جاء به وليس ذلك شيئا خارجا عن قدرته أو فوق طاقته ٠ نعم : فى مثل هذه الحالة فان الله يخلي بين العبد ونفسه والنفس بطبعها أمارة بالسوء ، الا ما رحم ربى ٠ فاذا وكل الانسان الى نفسه قادته الى الهلاك وهو بذلك يكون قد قطع عنه توفيقه ولم يرد الله أن يعينه على نفسه ليقبل العبد بقلبه الى الله ٠ قال تعالى : « ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان » (١٢٠) وهو سبحانه اذا فعل ذلك بأحد من خلقه فليس ظالما له لأنه لم يسلبه حقا له ولم يمنعه من الدلالة أو البيان وهذا فى مقدور العبد فعله ٠ ولكن حرمه التوفيق والسداد عدلا منه فى خلقه ٠

النوع الثالث : هداية التوفيق والسداد والالهام وخلق الدواعى للخير والهداية وايجاد المشيئة المستلزمة للفعل وهذه المرتبة أخص أنواع الهداية لأنها لا تكون الا لمن قضى له كونا بالسعادة فعلا ٠

وهذا النوع من الهداية يستلزم أمرين :

---

(١١٩) الملك : ٨ ٠
(١٢٠) الحجرات : ٧ ٠

أحدهما : فعـل الرب تعالى وهو الهـدى بخلق الداعية الى الفعـل والمشيئة له ٠

الثانى : فعل العبد وهو الاهتداء ، وهو أثر للفعل الأول « الهدى » ، قال تعالى : « قل ان الهدى هدى الله » (١٢١) ولا سبيل الى وجود الأثر الذى هو الاهتداء من العبد الا بعد وجود المؤثر الذى هو الهداية من الله فاذا لم يحصل فعل الله لم يحصل فعل العبد ٠ وهذا النوع من الهداية لا يقدر عليه أحد الا الله سبحانه ٠ ولقد نفى القرآن هذا النوع عن الرسول لأنه ليس من وظيفته ، قال تعالى : « انك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء » (١٢٢) ٠

قال أهل الجنة : الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » (١٢٣) ٠

وهذا النوع من الهداية لا يعطيه الله للناس بلا سبب يتقدم به العبد بين يدى الله وانما « يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام » فاتباع النوع الثانى من الهداية هو شرط فى حصول هذه الهداية الخاصة ، قال تعالى : « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » (١٢٤) والأمر فى ذلك كما يشاهده الانسان فى عالم الشهادة فان من يتقـرب اليك ويأتمر بأمرك ونهيك ويكون حيث تريد أن يكون فانك ولا شك تنزله مكانة أسمى وأرفـع من غيره الذى لم يأتمر بأمرك ولا نهيك ٠ بل كان حيث تريد الا يكون ٠

وهذا النوع من الهداية هو الذى نفاه القرآن عن الظالمين والفاسقين والكاذبين والمسرف المرتاب ، وكل آية فى القرآن وردت فى نفى الهـدى فيجب حملها على هذا النوع لأن هداية البيان والدلالة لم يمنعها الله أحدا من خلقه لأنها عامة فيهم ٠

أما هذا النوع فهو فضله يختص به من يشاء من عباده ولا حرج فى ذلك ٠

---

(١٢١) آل عمران : ٧٣ ٠
(١٢٢) القصص : ٥٦ ٠
(١٢٣) البقرة : ٢٧٢ ٠
(١٢٤) الأعراف : ٧٣ ٠
(١٢٥) محمد : ١٧ ٠

وهذا النوع هو الذى أنكرته المعتزلة وقالت ان العدل يقضى بالتسوية بين العباد فى كل شىء وتجعل آيات القرآن فى ذلك النوع من المتشابه وتتأوله على تأويلات باطلة لا سند لها من اللغة أو العقل كأن يقولوا المراد بذلك تسمية من يشاء مستهديا أو ضالا ٠ وليس فى لغة العرب أن قوله تعالى : « ليس عليك هداهم أو أنك لاتهدى من أحببت » على معنى ليس عليك تسميتهم أو انك لا تسمى من تشاء مهتديا ولكن الله يسمى من يشاء وهذا بلا شك تأويل فاسد لا سند له ٠

ولا ينال من العدل الالهى شىء اذا اختص الله بهذا النوع من تقرب اليه من عبـاده وحرمه من حاد عن سبيله ٠ فهو فضله يؤتيه من يشـاء ويمنعه عن من يشاء وانما ينال من العدل الالهى لو حرم أحدا من الهداية العامة ثم حاسبه على أمره ونهيه والواجب فى ذلك أن يعرف أن الله جعل الهداية العامة مقدمة لنيل الهداية الخاصة أو الحرمان منها ٠ فهو تفضل على الجميع بالهداية العامة واختص من اهتدى بها بالهداية الخاصة وكانت جزاء من الله على الهداية العامة تحقيقا لقوله تعالى : « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » والظلـم يكون اذا منح هذه الهداية من ليس أهـلا لها ولا مستحقا اياها ٠

والله سـبحانه هو الذى يخلق فى قلب العبد الدواعى والمشيئة الى الفعل الحسن فيترجح عنده الفعل عن الترك ٠ قال تعالى : « ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم ٠ وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان » ، وهذا الفعل الالهى من خلق الداعية وايجاد المشيئة ليس حقا مكتسبا على الله لعباده ولكنه تفضل منه ورحمة ٠ وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء ويختص به من يشاء من عباده ويمنعه من يشاء ٠ وهو سبب تام يلزم عنه أثره بالضرورة وهو ترجيح جانب الفعل على الترك ٠ ولو منع الله هذا الفضل أحدا من خلقه فانه بذلك يخلى بين العبد ونفسه والنفس بطبيعتها حية متحولة سريعة التحرك لأن الحركة والتحول من لوازم كونها نفسا فاذا لم يحركها صاحبها نحو الخير حركته هى نحو الشر ، فيترك فعل الخير لأن الله قد خلى بينه وبين نفسه وينشأ عن تركه فعل الخير أن يتجه الى فعل الشر عقوبة له على تركه لفعل الخير « وجزاء سيئة سيئة مثلها » فيحاسب على فعل الشر الذى فعله هو باختياره وقدرته الكاملة ويكون دور القضاء هنا أنه خلى بين العبد وبين نفسه لسبب تقدم به العبد ٠ ولا شك أن هذا لا يعد ظلما ولا قهرا لأن الله اذا منع فضله لا يكون بذلك ظالما بل الظلم يكون بوضع الفضل فى غير موضعه ٠ وقد علم الله أزلا أن العبد الذى يحرم من فضل الله ليس أهلا له فمنعه عنه دلالة وحكمة وتكون نفس الانسان هى التى صدته عن تقبل الخير وقادته الى فعل الشر

ويكون الله هو قد عرض عليه الهدى فأبى كما قال سبحانه : « واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى » ، ومن هنا قال صلى الله عليه وسلم : « الخير بيديك والشر ليس اليك » (١٢٦) ، وكان يقول فى دعائه : « اللهم آت نفسى تقواها وزكها فانت خير من زكاها · أنت وليها ومولاها » لأنه كان يعلم أن النفس ما لم يعصمها الله فانها أمارة فكان يدعو الله أن لا يمنعه فضله وألا يدعه الى نفسه طرفة عين ·

الانسان وتجربة الابتلاء :

وهنا سؤال لابد من طرحه : لماذا خلق الله النفس على هذا النحو الذى لو خلاها وصاحبها لتحركت به حركة يلزم عنها الشر ؟

وهذا السؤال هو الذى اعترضت به الملائكة على خلافة الانسان فى الأرض واختصاصه بذلك دون بقية الكائنات فقالت : « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء · ونحن نسبح بحمدك نقدس لك ؟ قال : انى أعلم مالا تعلمون » ، والله سبحانه قد خلق الانسان كما أخبر فى كتابه : « ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا » (خلق الانسان عجولا) والعجلة والهلع من لوازم الانسان ويلزم عنهما أمور قد يشوبها شىء من الشر وانما خلق الانسان على هذه الحالة ليتحقق من خلقه معنى معين أشار اليه القرآن بقوله : « انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا » فالله قد خلق الانسان ليبتليه وللابتلاء مستلزمات وخصائص وله أنواع ودرجات ، ولقد أشار القرآن الى هـذه الحقيقة الهامة التى تفسر لنا هذا السر الغامض فى كثير من آياته وفى مناسبات مختلفـة · فهـو قد خلق السموات والأرض وما بينهما ليبتلى الانسان بما فيهما من مظاهر النعمة والترف لينظر الانسان هل يحسن شكر النعمة أم يجحدها · قال تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وكان عرشه على المـاء ليبلوكم أيكم أحسـن عملا » (١٢٧) ·

ثم جعل تعاقب الليل والنهار وفناء الانسان وتقلب نوعه بين الموت والحياة تحقيقا لمعنى الابتلاء « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكـم أحسن عملا » (١٢٨) ·

---

(١٢٦) ورد الحديث فى مسلم ٢/١٨٥ (كتاب الصلاة ـ باب الدعاء) وذكره ابن حنبل فى المسند ٢/١٣٤ ط دار المعارف ·
(١٢٧) هـود : ٧ ·
(١٢٨) الملك : ٢ ·

والله قد وهب الانسان القدرة التى يستطيع بها أن يفعل الخير كما يستطيع أن يفعــل الشر ليبتليــه بذلك « ونبلوكم بالشــر والخـير فتنة » (١٢٩) ٠

والقرآن قد بين لنا أن الابتلاء ـ كان ولا يزال ـ هدفا مقصودا من كل ما ينزل بالعبد من ألوان القضاء وأحكامه سواء كان للعبد أثر فى ذلك أم لا ٠ ولو علم العبد أنه لو خلى ونفسه وحرم العون الالهى فانه بلا شك محكوم عليه بالفشل فى تجربة الابتلاء فسيظل مشدود الوثاق بربه ملتجئا اليه طالبا عونه ٠

ومادامت الغاية من خلق الانسان هى الابتلاء فان الله قد خلقه على نحو معين يتناسب مع تحقيق الهدف الذى خلق لأجله وجعله على أفضل نحو من الوجود المناسب لتحقيق هذا الهدف ٠ فلم يشأ أن يجعله ملكا لا علاقة له بالمادة ولم يشأ أن يجعله مادة خالصة لا روح فيها ٠ بل قضى أن يجعله مشيجا من العالمين الروحى والمــادى وزاوج بينهما فى وجوده الحسى لأن هذا هو أفضل نحو من الوجود المناسب لتحقيق معنى الابتلاء وامتزاج المادة والروح فى الانسان جعل حياة الانسان صالحة للابتلاء بما يشاء الله ٠ وكانت حياة الانسان لذلك نوعا من التفاعل والصراع بين مطالب المــادة ومطالب الروح ٠ وقد انعكس أثــر هذا الصراع على سلوك الانسان الفرد وعلى علاقاته بالله والناس ٠ فى كل هذا يتحقق نوع معين من أنواع الابتلاء حيث يسعى كل جانب الى تحقيق سيطرته على اتجاهات الانسان فى سلوكه وعلاقته بغيره فتكون معاملته مع الناس ومع الله تلبية لطالب جانب معين منهما حسب قوته فى التأثير والغلبة ، قال تعالى : « انا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا » (١٣٠) فهل يتجه الانسان الى اشباع جانبه المادى أو الروحى ؟ هل يرقى بنفسه أو يتسفل بها ؟ هل يشكر أم يكفر وتفاوت حياة الناس بين الفقر والغنى ، والصحة والمرض ، والرفعة والخسة ٠ يهدف الى تحقيق معنى الابتلاء ، قال تعالى : « وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا أليس الله بأعلم بالشاكرين » ، « وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم » (١٣١) ٠

وهلاك الأمم وتعاقبها أمة بعد أمة لينظر الخالف منها الى ما كان عليه السالف ليعتبر بما كان منها ، وهذا يقصه القرآن علينا ليعتبر المسلمون

---

(١٢٩) الأنبياء : ٣٥ ٠
(١٣٠) الكهف : ٧ ٠
(١٣١) الأنعام : ١٦٥ ٠

بما فى ذلك من الابتلاء لينظر كيف يعملون ، قال تعالى : « وكذلك جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون » (١٣٢) ٠

والله سبحانه كان ـ ولا يزال ـ قادرا على أن يجعل الناس كلهم أمة واحدة على الاسلام أو على الصحة والغنى والجاه والرياسة ، ولكن شاء أن يجعلهم كذلك ليحقق فيهم معنى الابتـلاء ، قال تعالى : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ٠ ولكن ليبلوكم فيما أتاكم فاستبقوا الخيرات » (١٣٣) ٠

بل ان اخبار الله عن بعض غيوبه ليعلم بذلك من يؤمن ويصدق ممن يكفر ويجحد بالله كان يقصد به تحقيق معنى الابتلاء ، قال تعالى : « وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة ٠ وما جعلنا عدتهم الا فتنــة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتــاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا » (١٣٤) ، ولو أخذت أسطر هنا ما جاء فى القرآن حول قضية الابتلاء للانسان بكل ما فى الكون من مظاهر الحياة وبحياة الانسان نفسه لخرجت فى ذلك عن حد القصد ، ولكن يكفى أن أشير الى أن القرآن قد لفت أنظارنا فى غير موضع وفى غير مناسبة الى أن الانسان خلق للابتلاء وينبغى ألا ينظر الى معنى الابتلاء نظرة تشاؤمية لأن العكس هو الصحيح ٠ فان الله ما أجرى على عبده قضاءه الا ليرفع به درجة أو يحط عنه به سيئة ، وليست كل أنواع الابتلاء بالآلام ٠ بل قد يبتلى الله بالصحة كما يبتلى بالمرض ، ويبتلى بالغنى كما يبتلى بالفقر ، ويبتلى بالجاه والسلطة كما يبتلى بأضدادها ٠ وفى الأثر أن من عبادى ما لا يصلح حاله الا الغنى ولو أفقرته لفسد حاله ، وان من عبادى من لا يصلح حاله الا الفقر ولو أغنيته لفسد حاله ٠ فالله يعطى كل عبد ما يناسب تجربته فى الابتلاء « فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن واذا اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى اهانن » (١٣٥) ٠

وينبغى أن يعلم هنا أن الله لا يبتدىء عباده بالابتلاء وانما يبتدئهم بالفضل والاحسان فالوجود خير من العدم ، حفظ الحياة والهداية بالرسل والكتب وحسن الخلقة والصورة ٠٠ كل ذلك فضل منه ونعمة ، ولكنه فى لوقت نفسه يهب الانسان هذا العطاء بدون سبب تقدم به العبد بين يدى ربه ويقصد به معنى من معانى الابتلاء « فلئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم

---

(١٣٢) يونس : ١٤ ٠
(١٣٣) المـائدة : ٤٨ ٠
(١٣٤) المدثر : ٣١ ٠
(١٣٥) الفجر : ١٥ ، ١٦ ٠

ان عذابى شديد » (١٣٦) · فهذا قانون عام يحدد علاقة الله بعباده وهو سبحانه لا يزيد العبد الا بما هو خير له وصلاح لأمره ·

وهذا النوع من القضاء الذى يحدث فيه نوع من مشاركة الانسان بكون فعل الانسان لنفسه مقدمة وسببا مهيأ لنزول القضاء به وما جرى به القضاء هو النتيجة التى يسببها فعل الانسان · فمن أعرض عن الهداية لا يستحق أن يحظى بالفضل الالهى أو يختصه الله به ، بل يكون اعراضه عن الهداية سببا مرجحا لمنع الفضل الالهى عنه ويكون هو السبب فيما حل به من ألوان القضاء والله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون ·

وقد ظن المعتزلة أن الله لو جاز أن يختص أحدا من خلقه بفضله دون البعض فقد حابى ذلك المخلوق وظلم الآخرين لأن العدل الالهى عندهم يقتضى التسوية بين العباد فى كل شىء ولا شك أن الله قد سوى بين جميع خلقه ابتداء من الهداية العامة حيث وهب العقل وأرسل الرسل وأنزل الكتب ولم يختص بذلك أحدا دون الآخر · والاختلاف انما حصل بين الناس لأن بعضهم قد فضل الهداية وبعضهم فضل الغواية · والعقل والمنطق يقرران أن التسوية بين هذين النوعين يعد ظلما لأنها تسوية بين المختلفين والتسوية فى الفضل والنعمة لا تكون الا بين متماثلين لا بين مختلفين ، والقضاء قد جرى بأن « من أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى » (١٣٧) ، وجرى أيضا بأن « يزيد الله الذين اهتدوا هدى » (١٣٨) ، والله يقول « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (١٣٩) ، « فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى » (١٤٠) ولا يصح فى منطق العقل أن يماثل الله بين الطائع والعاصى فلا يماثل بين المختلفين كما لا يفرق بين المتماثلين ، والظلم انما يتصور لو أجبر الله العبد على المعصية وحمله عليها كرها · ولكن القضاء انما سجل اختيار العبد للمعصية حينما شرع فى الأخذ بأسبابها وقد كان فى مقدوره ألا يشرع فى الأخذ بها وأن يأخذ بأسباب الهداية ·

الحسنة والسيئة :

ويحتج المعتزلة على رأيهم فى أن الله لا يقضى المعصية على العبد بقوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن

---

(١٣٦) ابراهيم : ٧ ·
(١٣٧) طـه : ١٢٤ ·
(١٣٨) مريم : ٧٦ ·
(١٣٩) الصف : ٥ ·
(١٤٠) الليل : ٤ ـ ٧ ·

نفسك » (١٤١) ويقولون ان الله قضى الطاعة لأنها خير ولم يقض المعصية لأنها شر وانما هى من قضاء الانسان لنفسه ٠ وظنوا أن الحسنة والسيئة فى الآية المذكورة المراد بها الطاعة والمعصية فتكون الحسنة من الله خلقا وقضاء والسيئة من العبد خلقا وقضاء ، وقالوا لو قضى الله السيئة على العبد لكان الله شريرا يريد الشر بعباده والله تعالى منزه عن كل ذلك ٠٠ فوجب ألا يتعلق القضاء الا بالحسنة فقط ٠ كما احتج الأشاعرة بالآية نفسها على أن الطاعة والمعصية من الله خلقا وايجادا وليس للعبد أثر فى كل ما يأتيه من طاعة أو معصية ، وقد أخطأ الفريقان فى الآية من وجهين :

الوجه الأول : انهم فسروا الحسنة والسيئة فى الآية بالطاعة والمعصية ٠ وليس الأمر كذلك ٠ بل المراد بالحسنة والسيئة هنا النعم والمصائب التى تصيب العباد ولا دخل لهم فيها ٠ والحسنة والسيئة استعمل القرآن كلا منهما فى النعم والمصائب كثيرا ، قال تعالى « ان تمسسكم حسنة تسؤهم وأن تصبكم سيئة يفرحوا بها » (١٤٢) ، « أن تصبك حسنة تسؤهم وأن تصبك معصية يقولوا قد أخذنا أمرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون » (١٤٣) ، « فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ٠ وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه » (١٤٤) ، فقط الحسنة والسيئة فى كل هذه الآيات يراد به النعم والمصائب التى تنزل بالعباد ٠ كالنماء فى الزرع والسعة فى الرزق والصحة والولد ، أو القحط والفقر والمرض ٠ والآية التى يحتمل الطرفان لفظ الحسنة والسيئة فيها من هذا القبيل الذى يصيب المرء بدون اختياره ، ولذلك نجد القرآن قد عبر عن ذلك بقوله : أن تصبك « أن تصبكم » ليشعر أن الذى أصاب المرء من ذلك بغير اختياره ٠ وهذا يخالف ورود الحسنة والسيئة بمعنى الطاعة والمعصية فان القرآن قد عبر عنها بألفاظ تدل على الاختيار والارادة من العبد ، قال تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها » (١٤٥) ، « من جاء بالحسنة فله خير منها » (١٤٦) ٠

فالحسنات والسيئات هنا هى الطاعة والمعصية من أفعال العباد المتعلقة باختيارهم وارادتهم ٠ ولذلك كان تعبير القرآن عنها بلفظ « من جاء » الذى يشعر بالاختيار والارادة ٠

---

(١٤١) النساء : ٧٩ ٠
(١٤٢) آل عمران : ١٢٠ ٠
(١٤٣) التوبة : ٥٠ ٠
(١٤٤) الأعراف : ١٣١ ٠
(١٤٥) الأنعام : ١٦٠ ٠
(١٤٦) النمل : ٨٩ ٠

الوجه الثانى : أن القرآن قد فرق فى هذه الآية بين الحسنة والسيئة فجعل الحسنة من الله والسيئة من العبد • وهذا ينقض ما ذهب اليه الفريقان ، فالمعتزلة جعلوا للحسنة والسيئة كلاهما من العبد بدون تفريق بينهما والأشاعرة جعلوا الحسنة والسيئة كليهما من الله بدون تفريق بينهما • فالآية ليست حجة للمعتزلة ولا الأشاعرة بل هى حجة على الطرفين كل فيما يذهب اليه •

وسبب نزول الآية يوضح لنا أن الحسنة والسيئة فى الآية يراد بهما النعم والمصائب وليس الطاعة والمعصية • فلقد روى أن جماعة من المنافقين نكصوا عن الخروج للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هربا من لقاء العدو وحذرا من الموت فنزل فى حقهم عدة آيات من سورة النساء تكشف موقفهم للرسول وتبين لهم أنهم لن ينفعهم الفرار من الموت أو القتل « أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة ، ولو كنتم فى بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » (١٤٧) • ثم أخذت الآيات تكشف عن أحوال هؤلاء المنافقين فقد كانوا اذا نزل بهم مطر أنبت زرعهم واجرى ضرعهم ووسع رزقهم أو حل بهم ما يسر قالوا ان هذا من الله ، واذا حلت بهم سنون عجاف ، فلا مطر ولا زرع ولا ضرع قالوا هذا من شؤم محمد ومن شؤم دينه فنزلت الآيات تقول « ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله • وأن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله » • فان ما ينزل بهم من خير أو ضر هو من عند الله وليس من شؤم محمد ولا دين محمد • ثم أخذت الآية تخاطب الرسول باعتباره قائد الركب فاذا كان الحكم يجرى عليه بما تنطق به الآية فانه يجرى على غيره من باب أولى ، قال تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » لأن الانسان هو الذى يتسبب فيما يحل به من ألوان الضر وصنوف الكرب • واذا كان ما ينزل بالرسول من السيئات فمن نفسه فغيره من هؤلاء أولى • وهذا ليبين لهم أن الذى حل بهم من سنين عجاف لم يكن ظلما أو عبثا وانما كان ذلك « ليبتلى الله ما فى صدوركم ويمحص ما فى قلوبكم » ليظهر من صدق الله ايمانه ممن يعبد الله على حرف فالآية نزلت فى واقعة معينة لتكشف للمنافقين أن ما يصيبهم من النعم والمصائب هو من عند الله وليس من عند محمد وان محمدا نفسه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ثم وضحت الآيات بعد ذلك أن الحسنة من الله فضلا واحسانا وان السيئة كانت منه عدلا وحسابا فهى لم تقع منه ابتداء بل

---

(١٤٧) النساء : ٧٨ •

كانت عقوبة على فعل سابق كما قال سبحانه « وجزاء سيئة سيئة مثلها » (١٤٨) ٠

واذا كان هذا هو شأن الله مع العبد فى النعم والمصائب فان القرآن قد وضح لنا أن المعصية اذا وقعت من العبد فليس ذلك الا من فعل نفسه ولسبب تقدم يكون مستلزما لها ، لأن الانسان لا يشتغل قلبه بالمعصية الا اذا كان فارغا من الاشتغال بالطاعة والهداية وكون القلب فارغا من معنى الطاعة والهداية يعد معصية يستحق العقوبة عليها ٠ فيجيء فعله المعصية نتيجة لازمة لفراغ قلبه من الاشتغال بالهداية وفى نفس الوقت تكون المعصية عقوبة على تركه الاشتغال بأسباب الهداية فتكون من الجزاء السيىء على العمل السيىء وهى فى نفس الوقت عمل حسن وذلك كما قال سبحانه « وجزاء سيئة سيئة مثلها » وكذلك الحسنة فانها تكون من العبد جزاء وفاقا على فعل حسن سابق فتكون عملا حسنا جزاء على عمل حسن فالمعصية رزق الله للعبد « ويزيد الله الذين اهتدوا هدى » ، « يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام » فالطاعة والمعصية من العبد فى الدنيا قد تكون كل واحدة منهما جزاء على عمل سابق من العبد وكلما ازداد العبد تقربا الى الله يزيده الله من أنواع هذا الجزاء الدنيوى الذى هو مقدمة للجزاء الأخروى بالجنة وكذلك كلما يزداد المرء بعدا عن الله تزداد له العقوبة من ارتكاب المعاصى ليكون ذلك مقدمة للعقاب الأخروى بالنار ٠ فالجزاء من جنس العمل وحين يهمل المرء نفسه فلا يشتغل بما ينفع ويصلح نفسه فان الجزاء العدل من الله هو الاهمال « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » فان النفس اذا أصبحت خالية من أسباب الهداية لابد من أن تشتغل بأسباب المعاصى لأنها اذا لم تشتغل بما ينفع فلابد أن تشتغل بما يضر وهذا من طبيعة كونها نفسا « وعقوبة الله للعبد فى الآخرة انما تكون على فعل السيئات التى ارتكبها فى الدنيا ، وفعل العبد للسيئات كان عقوبة له فى الدنيا على اهمال الأخذ بأسباب الهداية وتركه فعل الواجبات فيكون قد اجتمع على العبد نوعان من العقوبة :

١ ـ نوع وقع منه فى الدنيا ، وهو ارتكاب المعصية ، وهو باختياره وذلك لفراغ قلبه من الاشتغال بالطاعة ٠

٢ ـ نوع وقع به فى الآخرة وهو عقاب الله على فعل السيئات ، وكلا النوعين انما وقعا بسبب تركه الاهتداء بما هداه الله به ٠ وهذا من فعل

(١٤٨) أنظر تفسير ابن تيمية : ١٤/١٣٢ ـ ٢٣٦ ، رسالة الحسنة والسيئة : ٢٠ شفاء العليل لابن القيم : ٢٢١ ـ ٢٢٤ ٠

النفس بالانسان وليس من فعل الله به لأن الله قد هداه فلم يهتد . ولهذا كان صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يتعوذ من شر النفس بقوله « نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا » (١٤٩) .

ويقع المعتزلة فى خطأ آخر حين يقولون لو جاز أن يقضى الله الشر أو المعصية لكان شريرا . لأنه لا شك أن الله خالق كل شيء ، وكل ما وقع فى الارض فان الله قد قضاه كونا وايجادا سواء فى ذلك الطاعة والمعصية . الايمان والكفر . والله تعالى قدخلق الأكل والشرب والمشى فى العباد وقدره عليهم وقضاه قضاء كونيا ولا يصح أن يقال انه تعالى آكل شارب وماش لأنه قد خلق الأكل والشرب والمشى . فليس يتصف سبحانه بما خلق فى عباده بل يتصف بما خلقه هو من افعال نفسه . وهنا يجب التفرقة بين نوعين من الأفعال التالية :

١ - **النوع الاول** : فعل مخلوق لله منفصل عنه قائم بمحله مباين له سبحانه وذلك كالاكل والشرب والمشى والطاعة والمعصية وغيرها . فان هذه الأفعال مخلوقة ومقدرة ومقضية لله . ولا يلزم من خلقــه لها اتصافه بها . بل يتصف بها من قامت به ومن فعلها بقدرته واختياره وهو العبد .

٢ - **النوع الثانى** : نفس فعلــه تعالى القــائم به كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فالأول يتصف به من وقع منه الفعل وقام به ، وليس من قضاه وقدره له وخلقــه والثانى يتصف به من فعله وقام به . فيقال هو المحيى المميت ولا يقال هو الآكل الشارب .

والتفرقة هنا ضرورية بين نفس فعله تعالى القائم به وبين مفعوله القائم بغيره وعدم التفرقة بين هذين النوعين من الأفعال قد أوقع المعتزلة فى لبس حيث ظنوا أن كل ما خلقه الله وقضاه يصح أن يوصف به . وهذا خطأ كبير لأن الله لا يوصف بأفعال عباده وان كان قد قضاها عليهم وانما يوصف بفعل نفسه القائم به .

الحسنة من الله والسيئة من العبد :

ومهما يكن من شيء فالحسنة تنسب الى الله تعالى سواء فسرناها بالعمل الصالح أو بالنعمة والرخاء ، والسيئة تنسب الى العبد لأنها كانت

(١٤٩) ورد الحديث فى نص خطبة الوداع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أنظر ابن حنبل ٥/٢٧١ ، ط دار المعارف .

بسببه ولما صح أنه السبب فى وقوعها واحداثها صح نسبتها اليه كما فى الآية الكريمة سواء كانت السيئة معصية أم كانت من قبيل المحن والمصائب فان العبد هو السبب فيها اذ كان الله قد قضاها وكتبها فليس فى ذلك جبر ولا الزام للعبد بها وانما هو تسجيل لما سيقع منه بناء على العلم السابق بما سيفعله العبد من أسباب تؤدى اليها ·

والآية السابقة تقفنا على سؤال لابد منه وهو اذا كانت الطاعة والمعصية أو النعم والمصائب مقدرة فلماذا فرق الله بينهما فأسند الحسنة اليه سبحانه ، وأسند السيئة الى نفس العبد مع أن الجميع بقضاء الله ؟ هل لأن الانسان هو السبب فى نزول المصائب به أو لأنه ارتكب المعصية باختياره فأسندت اليه ؟ ولكن هل أثر الانسان يعد سببا تاما فى ذلك حتى تتوقف عليه النتيجة من جميع وجوهها ؟

من المعلوم أن احسان الله الى عباده يقع منه سبحانه بلا سبب تقدم من العبد بل يحسن الله اليهم ابتداء بالخلق والرزق وتهيئة أسباب الهداية للعباد وينصبها لهم بلا سبب تقدم منهم ، فالله سبحانه يبدأ علاقته بالعبد بالاحسان والفضل اليه وينتظر من العبد ما يقوم به ازاء هذه النعم « لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم أن عذابى لشديد » والسيئة اذا وقعت من العبد فانها لا تكون الا لفراغ قلبه من معنى الحسنة كما سبق واذا حصل ذلك من العبد فان علاقته بربه لا تكون فى مرتبة الشكر على النعمة بل تكون فى مرتبة كفران النعمة ولكل مرتبة جزاؤها المناسب لها · وهناك فروق حاسمة فى نسبة الحسنة الى الله والسيئة الى العبد ·

أولا : ان الحسنة اذا وقعت من العبد فالسبب الرئيسى فيها ان الله هداه اليها أولا ، ومنحه أسباب التعرف عليها من العقل والشرع · فالله هو الذى خلق فسوى وقدر فهدى وألهم النفوس تقواها ، كما قال أهل الجنة « الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله » فجميع ما يتقلب فيه العبد هو من فضل الله واحسانه اليه · بدون سبب سابق يوجب للعبد حقا على الله بخلاف السيئة فانها لا تكون الا لذنب سبق من العبد وأول هذه الذنوب فراغ القلب من الاشتغال بالطاعة ، وهذه من الأمور الدقيقة التى يجب التنبيه اليها ، وهى لا تكون الا من العبد وهى ذنب عدمى نتج عنه ذنب وجودى هو اشتغال القلب بالمعصية بعد فراغه من الاشتغال بالطاعة · واذا تدبر الانسان ذلك علم أن ما به من نعمة فمن الله وما به من سيئة فمن نفسه فيشكر الله على النعمة ويستغفره على المعصية فيزيده الله هدى ويبدل سيئاته حسنات · ويكون العبد فى حياته متقلبا بين شكر الله على نعمائه واستغفاره من معاصيه · وهذه هى حياة المؤمن أن يحيا لله ويحب لله ويبغض لله · والآية الكريمة اذا كانت جمعت بين الحسنة والسيئة فى قوله « كل من عند الله » فان ذلك ليعلم المؤمن أن الكل

لا يخرج عن قضاء الله الكونى . ولكنه فرق بينهما حيث نسب السيئة الى النفس لينبه الى هذا الفرق الدقيق وهو أن السيئة لا تكون الا من نفس الانسان ولسبب فراغها من معنى الهداية .

ثانيا : ان الحسنة يضاعفها الله للعبد الى سبعمائة ضعف ويثيب على الهم بها والعزم عليها بخلاف السيئة فلا يضاعفها ولا ينميها ولا يعاقب على الهم بها ويمحوها بالتوبة وبالمصائب المكفرة وكما يقول « ان الحسنات يذهبن السيئات » فكانت الحسنة أولى بأن تضاف اليه سبحانه والسيئة أولى أن تضاف الى النفس .

ثالثا : ان الحسنة لا يوجد وجه من وجوه تحققها فى الخارج الا ويصح اضافته الى الله تعالى فهو محسن بها من كل وجه ، بخلاف السيئة فانها تقع من العبد والله كاره لها غير راض عنها ، كما أن النعمة اذا وقعت فهى من احسان الله الى العبد أما المعصية فلا تكون الا لسبب تقدم من العبد ويخلقها الله لحكمة ، وهى باعتبار تلك الحكمة خير وباعتبار سببها السابق من العبد عدل . وهذان الوجهان هما جهة تعلق القضاء بالسيئة أو المعصية والسيئة باعتبارها تبين الجهتين خير لا شر فيها لأنهـا تقدمها سـببها الموجب لها من العبد فصارت لأجله عدلا والعدل خير لا شر فيه . كما أن القضاء لا يتعلق بشىء الا لحكمة وتحقيق الحكمة خير لا شر فيه . واذا كان فيها شر يصيب العبد فهو شر جزئى اضافى لا ينسب الى الله وانما ينسب الى العلة الفاعلة ، وهى نفس العبد ، فهى التى أغوت بفعل المعصية وهى التى تتألم بعقابها . ومن هنا كان صلى الله عليه وسلم يقول فى دعائه « الخير بيديك والشر ليس اليك » (١٥٠) والسيئة تضاف الى النفس لأنها قد فعلتها لا لحكمة ولا لغرض ينفع ولم يقصد العبد من فعل السيئة خـيرا .

رابعا : ان الحسنة التى يفعلها العبد أمر وجودى يصح اضافته الى الله واتيان العبد لها يدل على معنى وجودى قائم بالنفس وهو ايمانه بها وحبه لها واشتغال نفسه بطلبها لأن الحسنة اما فعل مأمور به أو ترك محظور منهى عنه وترك الانسان للسيئات انما حصل لمعرفته بأنها سيئة وانها سبب البلاء فى الدنيا والعذاب فى الآخرة فيقوم فى نفســه معنى وجودى هو بغضه لها وكراهتها فتشتغل نفسه عنها . كما أن معرفتــه بالحسنات كالعدل والصدق وغير ذلك يكون أيضا لأمور وجودية قائمـة بالنفس هى حب ذلك وطلبه الاشتغال به . ولهذا فان الانسان يثاب على ترك السيئات اذا تركها كارها لها كافا نفســه عنها . وهــذا هو المعنى

(١٥٠) ورد الحديث فى ابن حنبل ١٣٤/٢ ، ط دار المعارف ، مسلم « كتاب صلاة المسافرين وقصرها باستدعاء » ١٨٥/٢ .

الوجودى الذى يثيب الله العبد عليه اذا قام بنفسه اما مجرد ترك السيئات من غير معرفة بها ولا كراهة لها كان لم يخطر على قلبه انها سيئة محظورة فلا يثاب على هذا الترك وان كان يحمد على ذلك فى الدنيا وتكون السيئة فى حقه كالطفل الذى لم يقم فى نفسه معنى وجودى يحمله على الكف عن القبائح ، وكذلك فعل الحسنات فان المرء لا يثاب على فعلها الا اذا كان ذلك لمعنى وجودى قائم بالنفس يحمله على فعله حبا فيها وطلبا لها وامتثالا للامر بها اما لو فعلها بدون هذه القصود وتلك المعانى فانه لا يثاب عليها . وهذا يؤكد لنا دور النية واهميتها فى اتيان الفعل كما قال صلى الله عليه وسلم « انما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى » وهذا بالتالى يضع لنا الحدود الفاصلة بين فعل العبد رياء وسمعة وبين فعله لله ، فالله لا يثيب ولا يعاقب الا على هذا المعنى الوجودى القائم بالنفس اما مجرد الفعل او الترك بغير قيام هذه المعانى فى النفس التى تدعو الى الفعل او الترك فهذا لا يثاب عليه ولا يعاقب .

والانسان لا يفعل السيئة الا لجهله بعواقبها وطغيان عامل الشهوة والهوى على عامل الايمان والهدى ولو قام فى النفس العلم النافع بضرر السيئة ونفع الحسنة لقضت النفس بفعل الحسنة وترك السيئة فيكون كما قال تعالى « انما يخشى الله من عباده العلماء » (١٥١) لأن العلم بعواقب الأمور هو الذى يحمل النفس على محبة الحسن وفعله وكراهة القبيح وتركه ، لكن النفوس لما كانت حية متحركة ومتحولة فان سعادتها تكون بتحركها نحو ما ينفع فاذا اهتدت بهدى الله وعرفت الحق وتحركت نحوه فذلك هو المعنى الوجودى الذى يثاب عليه ، ولكنها اذا لم تهتد ولم تعرف الحق فذلك امر عدمى . هو فراغ النفس من معنى الهداية . وهذا الأمر العدمى لا ينسب الى الله حتى يقال ان الله فاعل السيئة بالعبد او اجبره عليها . وانما ينسب الى النفس لاهمالها وعدم اشتغالها بأسباب الهداية التى منحها الله لها . وهذا تولد عنه فعل السيئات كما سبق . ومن هنا صح نسبة السيئة الى النفس من كل وجه .

خامسا : أن ما يجرى به القضاء على العبد من الذنوب الوجودية كارتكاب الموبقات والفواحش . فان ذلك يكون عقوبة للعبد على ترك الحسنات التى خلق لأجلها وفطر على محبتها ، فلما لم يفعلها ــ وهو مخلوق لأجلها ــ عاقبه الله عليها بأن زين له فعل السيئات ، فكان تسليط الشيطان عليه وتزيينه له فعل السيئات هو الهام الله هذه النفوس فجورها . وكل هذا يرجع الى عدم الاهتداء وهذا لا ينسب الى الله حتى يقال ان الله فاعله بل هو من ظلم النفوس لأصحابها ، وهذا الموقف يتضمن امرين :

---

(١٥١) فاطـر : ٢٨ .

الأمر الأول : ظلم النفس صاحبها بعدم الاهتداء وفعل الحسنات ، وهذا لا يصح نسبته الى الله لأن الله قدر فهدى ٠

الأمر الثانى : ظلم النفس صاحبها بفعل السيئات ٠ وهذا من فعل العبد باختياره فلا ينسب الى الله ٠ ومن تأمل آيات القرآن الكريم تبين له أن عامة ما يذكره الله فى خلق المعصية أو الكفر يجعله عقابا للعبد على ذنب تقدم كما قال سبحانه « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى ، وهذا ورد فى القرآن كثيرا ٠

واذا فهمت هذه القضية حق فهمها فانها تبطل كلام الأشاعرة الذين يقولون ان الله يخلق الكفر والمعصية ويعاقب عليهما لا لسبب ولا لحكمة ٠

سادسا : أن السيئة خبيثة لا تحل الا بالنفوس الخبيثة ، والنفس الخبيثة لا يناسبها ولا يحل فيها الا العمل الخبيث ٠ والنفس لما أعرضت عن هدى ربها واشتغلت بفعل ما يكره كان خلق الطاعة فيها ـ بعدما ضلت ـ وضعا للشىء فى غير موضعه اللائق به ٠ وهذا ظلم ، كما أن خلق السيئة فى النفوس التى اهتدت وأذعنت وضع للشىء فى غير موضعه وهو ظلم أيضا ٠

فيجب أن ينزه الله عن هذا وذاك ٠ فمن أراد أن يجعل الجاهل معلما للناس اماما لهم ، وأن يجعل الجبان العاجز قائدا للجيوش اماما فيهم فقد وضع الأمور فى غير موضعها اللائق بها ويكون بذلك قد ظلم القائد والرعية معا ٠

وبهذه الفروق يتضح لنا أن الحسنة من الله والسيئة من النفس وأنه لا حجة فيها للمعتزلة ولا للاشاعرة (١٥٢) على السواء ٠

حتى الآن نكون قد انتهينا من موقف المعتزلة بين مشكلة القضاء والقدر ووضحنا أدلتهم وفهمهم لمعنى القضاء وبينا ما فى تصورهم للقضية من أوجه القصور والنقص ٠ وحتى يكتمل لنا الموقف تماما فلابد من بيان موقف الأشاعرة أيضا من نفس المشكلة موضوع البحث ٠ وبتوضيحنا تكون الصورة قد اكتملت معالمها لموقف الطرفين ٠ وبالمقارنة بينهما يتضح لنا موقع أقدام كل منهما من الصحة والخطأ وفيما ذهبا اليه ٠ ونريد الآن أن نقف مع الأشاعرة نستوضح رأيهم على أى أساس كان تصورهم لهذه المشكلة ٠ وما هى الأبعاد الحقيقية لموقف الأشاعرة من هذه القضية ٠

---

(١٥٢) أنظر فى ذلك : رسالة الارادة والأمر لابن تيمية ، تفسير ابن تيمية ٢٦٥/١٤ ـ ٣١٤ ، الحسنة والسيئة ٤٠ ـ ١٠١ ، شفاء العليل ٢٣٥ ـ ٢٣٧ ٠

موقف الأشـاعرة

من مشكلة القضاء والقدر

أولا – معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الانسان :

ترتبط مشكلة القضاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديد موقفهم من معنى القضاء يوضح لنا بالتالى رأيهم فى حرية الانسان فى أفعاله ، والذى يهمنا الآن هو بيان رأيهم فى الجانب الميتافزيقى من هذه المشكلة فقط ، أما الجانب الانسانى منها فسنرجىء الحديث عنه الى حينه فى الجانب الاجتماعى من مشكلة الخير والشر بعامة .

ويرتبط موقفهم من القضاء والقدر من جانب آخر بموقفهم من الارادة الالهية المطلقـة التى تريد الخير كما تريد الشر تحقيقـا بمعنى اطلاقها وتحررها من القيد والشرط فالله مريد لكل ما يحدث وغير مريد لكل ما لم يحدث فهو لم يرد أيمان الكافر لأنه لم يقع وأراد كفره حيث كان ووقع .

ويتصل من جانب ثالث بموقفهم من الحكمة الالهية أو الغاية المقصودة من الفعل الالهى الذى لا يخضع – عندهم – لغاية أو هدف ، كما تتصـل أيضا بفكرتهم عن العدل الالهى فى الكون حيث يفعل الله ما يشاء فى ملكه فيعذب الأنبياء ويثيب العصاه والفاسقين اذا شاء واذا فعل ذلك فلا يعد ظلما لأنه يتصرف فى ملكه وليس فى ملك غيره ، وهذه الأمور لا يمكن الفصل بينها الا فى الدرس ومنهج الكتابة والتصنيف فقط ، أما فى واقع الأمر وفى الخارج المحسوس فلا يمكن الفصل بينها ، فهى كلها تتصـل ببعضها وتتعاون فى ابراز الأمر الالهى أو القضاء الكونى الى حيز الوجود الخارجى لتحقيق حكمة مقصودة وغاية مطلوبة .

ويرى الأشاعرة أن معنى قضاء الله المعصية أنه يخلقها ويوجدها حسب قصده وارادته ، وليس قضاؤه لها أنه يأمر بها ويوجبها شرعا على العباد أو يحبها ويرضى بها ، والقضاء عندهم له معان كثيرة حسب وروده فى القرآن الكريم فقد يطلق لفظ القضاء ويراد به أحد المعانى الآتية :

١ – قضاء بمعنى الخلق والايجاد من العدم ، كما قال تعالى « فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها » .

٢ – قضاء بمعنى التسلط ونفاذ الأمر المراد ، مثل قوله تعالى « فلما قضينا عليه الموت مادلهم على موته الا دابة الأرض » .

٣ ـ قضاء بمعنى الاخبار والاعلام والكتابة « وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين » بمعنى أعلمناهم بذلك وأخبرناهم .
٤ ـ قضاء بمعنى الأمر والايجاب « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا » بمعنى أوجبنا ذلك عليهم وألزمناهم القيام به .
٥ ـ قضــاء بمعنى الحكــم والالزام ، كما فى قولك « قضى الحاكم بكذا وكذا ، وقضى القاضى على المتهم بكذا » بمعنى أوجبه عليه حتمــا وقانونا وألزمه اياه (١) .

والقضاء الالهى عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الارادة المطلقة والمشيئة العامة لكل ما كان منها وخلقها ، وتقديرها ، لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد أزلا حتم الوجود لا محيص للانسان عنه ، فمعنى أن الله قضى المعصية على العبد انه أرادها أو شاءها وليس أمر بها وشرعها ، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق والقضاء الأزلى فيرضى بخلقه تعالى الذى هو قضاؤه الأشياء ، ولا يرضى بخلقه المذموم والقبيح ولا يحبه دينا ولا شرعا (٢) .

ويقترب تقسيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة وتكاد تكون معانى اللفظ واحدة فى هذه التقسيمات السابقة عند الطرفين ، لكن المراد يختلف تماما عند كل منهما عن الآخر . فالأشاعرة لم يتكلموا الا عن القضاء الكونى الواجب النفـــاذ ، ولم يعرفوا غيره وهو لا تعلق له بالتكاليف الشرعية ولا بأفعـــال العباد بينما يتحدث المعتزلة عن القضـــاء الدينى الذى يتعلق بالتكاليف الشرعية وهو مبنى على الاختيـــار ولا يحمـــل معنى الجبـــر والالزام . ولقد أخطأ الأشاعرة حين جعلوا أفعال العباد من متعلقات القضاء الكونى فنفوا اختيار العبد وأثر قدرته فى فعله ، كما أخطأ المعتزلة حين قصروا حديثهم على القضاء الدينى فقط فأبطلوا أثر القضاء الكونى والمشيئة الالهية العامة .

وفى حديث الغزالى عن القضاء الالهى نجده يجعل الحكم الالهى السابق بمثابة التدبير العام الذى يقوم على أساسه صلاح الكون وانتظام أحواله وربط أسبابه بمسبباته بحيث يؤدى هذا النظام المحكم الى غاية مقصودة . ويتفرع من هذا التدبير السابق القضاء والقدر ، فتدبير أصل الأشياء ووضع الأسباب وكيفية توجيهها الى مسبباتها هو حكمة ، ونصب الأســباب الكلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول كالأرض والجبال والأفلاك

(١) الانصاف للباقلانى : ١٦٦ .
(٢) الانصاف للباقلانى : ١٦٦ ـ ١٦٧ .

وحركاتها المتناسبة الدائمة التى لا تتغير ولا تتبدل الى يوم القيامة هو قضاؤه ٠

وتوجيه هذه الأسباب الى مسبباتها وسوقها الى غايتها بحركاتها المتناسبة المحدودة لحظة بعد لحظة هو قدر ، وعلى ذلك فيكون الحكم الالهى السابق هو التدبير الكلى لوضع الأشياء وضعا مناسبا خاصا بحيث يمكن توجيهها الى غاياتها حسب المشيئة العامة ، والقضاء هو الوضع الكلى العام للاسباب الكلية وجعلها بحيث تكون أسبابا لمسببات مختلفة تنتج عنها فى ظروف مختلفة ٠ والتقدير أو القدر هو توجيه هذه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة الى مسبباتها المحدودة المعدودة بقدر معلوم وفى وقت معلوم بحيث لا يزيد ولا ينقص عنه ولا تتقدم ولا تتأخر لحظة عن قدرها ٠ وبهذا فلا يخرج شىء من أشياء هذا الكون عن قضائه وقدره (٣) ٠

والقضاء يتعلق بنوعين من الأفعال الوجودية فى الكون :

النوع الأول : افعال الله تعالى الظاهرة والباطنة فى عباده وكونه بعامة التى عبر عنها بقوله تعالى : « اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » بمعنى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول كن فيكون ٠

النوع الثانى : أفعال العباد سواء ما يتصل منها بعلاقة العبد بربه كالطاعات المختلفة أو المعاصى وما يتصل منها بعلاقة الانسان بأخيه الانسان ٠

ومادام القضاء قد تعلق بشىء من ذلك فلابد من وقوعه لأن ما جرى به القضاء أزلا فهم حتم الوقوع ٠ وكما جرى القضاء بتقدير أفعال العبد بنوعيها فقد جرى أيضا بتقدير الأشياء كما وكيفا بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات ونتائج معينة تكون هى أيضا أسبابا لأشياء أخرى غيرها وهكذا بحيث يكون هناك ارتباط واتصال بين أشياء هذا الكون بدلا من الانفصام والتفرق ، ونستطيع أن نميز الآن بين ثلاث مراحل من القضاء العام عند الغزالى :

المرحلة الأولى : لمرحلة التقدير العام للاشياء وخلقها على كيفية معينة وخصائص متميزة بحيث يمكن الافادة منها بقدر الامكان كما قال سبحانه « وكل شىء أحصيناه فى امام مبين » (٤) مثل جعل العينين فى مقدم الرأس ، واختصاص مائها بدرجة ملوحة معينة لتحفظ العين من الآفات ٠

---

(٣) أنظر المقصد الاسنى : ٥٥ ٠
(٤) يس : ١٢ ٠

المرحلة الثانية : وتختص بتقدير الأشياء كما وكيفا على مقادير معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة مثل الماء اذا وصلت درجة حرارته الى نسبة معينة فانه يتحول الى بخار ، والهواء اذا وصلت درجة برودته الى نسبة معينة فانه يتحول الى ماء . كما قال سبحانه « وكل شيء عنده بمقـدار » (٥) ، « وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقـدر معلوم (٦) .

المرحلة الثالثة : وتختص بتقدير الخصائص والصفات المعينة اللازمة لانتاج أشياء أخرى معينة ، كاختصاص النار بالحرارة التى يلزم عنهـا الاحتراق واختصاص الأكـل بالشبع الذى يلزم عنه الاغتـذاء واختصاص العناصر الأولية والمواد المختلفة كل بخصائصه وصفاته المميزة له التى قد يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى اذا أضيفت الى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت كما قال سبحانه : « انا كل شيء خلقناه بقدر » .

فالسموات والأرض والجبال والأفلاك والرياح والنجوم والكواكب كلها أدوات وأسباب كلية مسخرة بحساب معلوم وقدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة ، كما قال سبحانه « فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها » (٧) ، ومن عرف هذه الحقيقة فانه لابد أن يعترف أن كل من فى السموات والأرض خاضع لهذا التقدير العام للاشياء فلا يشذ فعل عن ذلك التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله أو أفعال خلقـه وخضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى « ان كل من فى السموات والأرض الا آتى الرحمن عبدا » (٨) فلا يخرج شيء فى الكون عن دائرة الأسباب الكلية التى نصبها الله لسير نظام الكون وصلاح حاله .

وكان أجدر بالغزالى أن ينتهى من حديثه عن معنى القضاء الى تقرير نتيجة حتمية تسوق اليها مقدمات الحديث العام عنده عن القضاء وهى تقرير ان الله يفعل لحكمة ويهدف الى غاية مقصودة وراء هذا التقدير ونصب الأسباب فيجعل بذلك الحكمة الالهية شاملة كل ما يقع فى الكون من أحداث وأفعال الهية ، ولو صرح بذلك لأصاب وجه الحقيقة فيكون قد نزه الله عن فعل العبث وعن ارتكاب الظلم ، ولكنه بدلا من أن يقرر تلك الحقيقة التى تؤدى اليها مقدماته بالضرورة يذهب الى تقرير شمول الارادة وعموم المشيئة ولكنها ارادة بلا هدف ومشيئة بلا غاية ، فيقول : فالله يفعـل ما يشـاء

---

(٥) الرعد : ٨ .
(٦) الحجر : ٢١ .
(٧) فصلت : ١٢ .
(٨) مريم : ٩٣ .

ولا يبالى ويحكم ما يريد ولا يخلف ، وحكمه وقضاؤه لا يخضع لمنطق التعليل والحكمة • فقد قرب الملائكة من غير وسيلة سابقة ، وأبعد ابليس من غير جريمة سالفة ، وهو يدخل الجنة قوما ويقول « هؤلاء للجنة ولا أبالى » ويدخل آخرين النار ويقول « هؤلاء للنار ولا أبالى » ، وهو لم يبعد ابليس من رحمته لجرم سابق ، وان كان أبعده لجرم سبق • فما حمله على هذا الجرم ؟ هل ذلك لمعصية سابقة فيسلسل الأمر الى مالا نهاية ؟ أو يتوقف لا محالة على أول لاعلة له من جهة العبد قضى عليه أزلا ؟

والنتيجة التى يقررها الغـزالى فى ذلك لا تتفق مع المقدمات التى سبقت والتى تفيد أن كل شىء يقع فى الكون فبحسابه المقدر له ، ومعنى أن كل شىء يجرى بحسابه وقدره هو معنى الحكمة والغاية المقصودة وليس معنى شمول الارادة ونفاذ المشيئة العامة انها تعمل بدون هدف •

ويقرر الغزالى أن كل عبد يسير الى فعلـه الذى قدر له أزلا شاء أم أبى والله تعالى خلق أسباب العذاب وأسـباب الثواب ، وخلق لكل واحد منهما أهلا يسوقه اليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلى فخلق الجنة وخلق لها أهلا سخروا لأسبابها شاؤوا أم أبوا وخلق النار وخلق لها أهلا سخروا لأسبابها شاءوا أم أبوا (٩) لأن العبد وفعله مخلوقان لله واذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصى فليس ذلك الا لأن العبد محل للطاعة والمعصية فقط وليس فاعلا لهما « فأنت وفعلك عطاء من الله تعالى » • ومن حيث أنت محله فقد أثنى عليك وثناؤه نعمة أخرى منه اليك • فهو الذى أعطى وهو الذى أثنى ، وصار أحد فعليه سببا لانصراف فعله الثانى الى جهة محبته وأنت اذا شكرت الله أو كنت عالما فأنت موصوف بأنك شاكر وعالم ليس لأنك خالق للشكر والعلم بل لأنك محل لهما فقط (١٠) وهذه النغمة التصوفية فى حديث الغزالى عن القدر هى التى تسود كتاب الاحياء حيث يرى الغزالى القدر فى كل شىء وعند كل فعل •• وهو القدر الكونى القاهر وليس القدر الدينى الشرعى الاختيارى ، وليس الغزالى بدعا فى ذلك من بين سـائر الأشاعرة فكلهم ـ كما سبق ـ لم يعرف فى حديثه عن القضاء الا القضاء الكونى فقط • وكذلك المتصوفة لم يروا الأشياء الا فى ضوء القدر الكونى القـاهر • لذلك كان كل شىء عندهم محسوبا لله ومرادا له فلم يستقبحوا سيئة ولم يستحسنوا حسنة •

ويقسم الغزالى الأفعال الالهية الصادرة عن حكم القضاء الى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الالهية من الفعل :

(٩) الاحياء : ٢٣٥٤/١٣ ـ ٢٣٠٠ •
(١٠) الاحياء : ٢٣٥٤/١٣ ـ ٢٣٥٥ •

١ ـ فهناك نوع من الأفعال خلقه الله وأراد منه الوصول الى غايته وتحقيق هدفه ، وهذا النوع هو الذى عبـر الشرع عنه بالمحبة أو الشىء المحبوب ٠

٢ ـ وهناك نوع خلقه الله ولم يرد منه الا مجرد وجوده فقط دون الوصول به الى غايته وهدفه ، وهذا النوع هو ما عبر عنه الشرع بالشىء المكروه ٠٠ وكلا النوعين من متعلقات القضاء ٠

كما ينقسم العباد أنفسهم ازاء هذين النوعين من الأفعال الى نموذجين من البشر حسبما سـبق القضاء من سلوك وأفعـال تتعلق بهذا السبب أو ذاك :

١ ـ قسم سبقت له المشيئة الالهية بأن يستعمله الله فى ايقـاف حكمته دون الوصول الى غايتها ، ويكون ذلك قهرا فى حقهم بتسليط الدواعى والبواعث عليهم فلا يستطيعون عنها حولا ٠

٢ ـ وقسم آخر سبقت له المشيئة أزلا بأن يكونوا أسبابا موصلة أو أدوات يستعملها القضاء فى توصيل أفعاله تعالى الى غايتها ، وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى ٠ وفعل هذا النوع يكون محل رضى بينما يكون فعل النوع الأول محلا لغضبه تعالى ، والعبد فى كلا القسمين ليس الا محلا لموضع بسخطه أو رضاه على الأفعال التى تجرى على يدى العبد ٠ تظهر على من غضب عليه فى الأزل فعل وقت الحكمة به دون غايتها ٠

وظهر على من ارتضاه فى الأزل فعل انساقت بسببه الحكمـة الى غايتها والحاصل انه هو الذى أعطى الفعل ثم أثنى على المحل وهو الذى منع الفعل ثم ذم المحل ٠ وكأنه لم يثن فى الحقيقة الا على نفسه وانما العبد هدف الثناء وهذا كله منه تعالى عن ارادة وحكمة وحكم حق وأمر جزم فاستعير له لفظ القضاء ٠ كما استعير لفظ القدر لترتيب آحاد المقدورات بعضها على بعض ٠ فكان لفظ القضاء ازاء الواحد الكلى ولفظ القدر بازاء التفضل المتمادى الى غير نهاية (١١) ٠

وحديث الغزالى عن القضاء يتقاسمه منزعان واضحان فى مذهبه : منزع أشعرى تقليدى يرى أن العبد محل لتنفيذ الفعل الالهى ووسيلة له وهو لذلك يستحق الثواب والعقاب ، ومنزع آخر صوفى يرى القدر عند كل فعل ولا يرى أثرا للعبد مطلقا فى شىء من أفعاله ، فالله هو الذى أعطى ثم

---

(١١) أنظر : الاحياء : ٢٢٢٨/١٢ ـ ٢٢٢٩ ٠

اثنى وهو الذى منع ثم ذم ، وكلا المنزوعان ينبعان من اصل واحد هو رؤية القدر الكونى والقضاء الحتم عند كل فعل · كما يهدفان الى تحقيق غاية واحدة هى تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شىء · والفكرة السائدة فى كل ذلك هى فكرة الحتم والاجبار على كل ما قضاه الله ازلا وقدره على العباد ، واذا كانت هناك اسباب ووسائل فان العبد مجبر ايضا فى اتخاذ هـذه الوسيلة او تلك بل ان الدواعى والبواعث النفسية هى ايضا من عوامل القهر الالهى للانسان على تنفيذ ما جرى به القضاء ازلا خيرا كان او شرا فلا خيار اذن للعبد فى شىء من افعاله ، فمن قدر له ازلا انه الى الجنة فهو صائر اليها شاء ام ابى ، ومن قدر له انه الى النار فهو صائر اليها شاء ام ابى ·

ولا شك ان جميع الكائنات تخضـع لسلطان البقـاء الكونى ولكن مما لا شك فيه ايضا أن الله لم يطلب من عبـاده تنفيذ ما قضـاه كونا ولا امرهم به ولا تعبدهم بمتعلقاته وانما تعبدهم بما قضاه دينـا وشرعا على السنة رسله ونزل به وحيه وأفعال العباد لا تعلق بها بالقضاء الكونى لأنه من الغيوب التى استأثر الله بعلمها · وحديث الأشاعرة فى القضـاء الأزلى يجعلون الطاعة والمعصية من متعلقات القضاء الكونى فهى حتميـة الوقوع من العبد · وهذا خطأ فى الفهـم والتصور للمشـكلة لأن قضايا التكليف تقوم اساسا على الاختيار الحر من الانسان ، فلا قهر ولا اجبار من القـدر ولا عذر لمن يتعلل بذلك فى ارتكاب المعصية ، والأمـر والنهى الشرعيان لا يفسران فى ضوء القضاء الكونى لأن هذا يعنى سلب قـدرة الانسان وابطال اثرها فى فعلها ، والامام على بن ابى طالب قد لفت نظرنا الى الفرق بين نوعى القضاء حين ساله الشيخ عن خروجه الى الشام ·· بقضاء الله هو ؟ فاجابه على : لعلك ظننت قضاء حتما وقدرا واجبا ·· ان الله امر تمييزا ونهى تحذيرا ، ولم يامر مجبرا على الطاعة كما لم يجبر على المعصية · وتعلق القضاء الكونى ضرورى الوقوع كما سبق · فمن الخطأ اذن ان نجعل الطاعة والمعصية من متعلقاته لأن ذلك يلغى قضية التكليف من اساسها ، والأشاعرة لم يتنبهوا الى الفرق بين نوعى القضاء ، ولم يفرقوا بين متعلق كل منهما ، لذلك فقد سادت نغمة الجبر مذهب الأشاعرة وان اختلفت الفاظ كل منهم فى التعبير عنها ·

ولقد ربط الأشاعرة بين القضاء الكونى وبين مشيئته تعالى وارادته من ناحية كما ربطوا بينها وبين محبته من ناحية اخرى ، وقالوا كل ما قضاه الله فقد احبه لأنه لا يقضى ما يكره وما قضاه فلابد أن يريده لأنه لا يقضى الا ما يريد واذا كانت المعصية والكفر والوان الشرور والمفاسد تقع بقضاء الله فهى كلها محبوبة له ، وهذا خطأ فى التصور ايضا ، لأنه لا توجد آية

واحدة أو حديث يدل على أن كل ما قضاه الله فقد أحبه كما لا يوجد نص فى الكتاب أو السنة يدل على أن المعصية أو الكفر محبوبة ومرضية لله لأنه قضاها ، وانما العكس هو الصحيح لأن العقل والنقل يدلان على أن المعصية مكروهة والله يكره صاحبها ان لم يقلع عنها ، وان كان القضاء الكونى قد كتبها على العبد فليس معنى ذلك أنه أجبره عليها كما أن هذا لا يعنى أيضا أن الله يحبها لأنه ليس كل مقضى محبوبا لله الا اذا كان قد قضاه دينا وشرعا ۰ والربط بين القضاء الكوني والمحبة غير صحيح اذ لا علاقة بينهما ، وانما تجتمع المحبة مع القضاء الدينى فقط كأن يجتمعا فى القضاء بالطاعة لأحد من العباد فاذا وقعت منه فانها بذلك تكون قد قضاها الله كونا كما قضاها شرعا ودينا وهى فى نفس الوقت محبوبة لله ۰

ومهما يكن من شىء فان حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به الا القضاء الكونى الحتم ، وهذا هو السر فى أن تفسيرهم لأفعال العباد يميل الى الجبر ان لم يكن كذلك لأنه على تصورهم وفهمهم لمعنى القضاء لا يكون فى الوجود الا ما قضاه الله ۰ ولقد صرح الرازى فى المباحث المشرقية بأن الانسان مضطر فى اختياره ، وليس فى الوجود الا الجبر ۰ وارادة العبد لشىء من الأشياء ليست من فعل العبد بل بقضاء الله وقدره ، وفائدة الأمر والنهى انهما أيضا واقعان عن القضاء والقدر ۰ وأما الثواب والعقاب عنهما فهما من لوازم الأفعال الوقعة بالقضاء (١٢) ۰

ثانيا ـ ادلة الأشاعرة :

يقدم الأشاعرة أدلة كثيرة نقلية وعقلية على موقفهم من مشكلة القضاء والقدر ، كما يعمدون فى الوقت نفسه الى ابطال حجج المعتزلة وأدلتهم التى استعملوها فى تأييد مذهبهم فى القضاء الأزلى ، ومن العجيب أن الآيات التى يستدل بها الأشاعرة على رأيهم فى القضاء والقدر هى بعينها التى استخدمها المعتزلة قبلهم فى تأييد مذهبهم وهو يختلف تماما عن مذهب الأشاعرة ، ولعل فكرة تأييد المذهب والانتصار له كانت سابقة فى ذهن الطائفتين وهذا يفسر لنا ما وجدناه فى كتبهم من تعسف فى التأويل وابتعاد عن روح النص فى تخريج الآيات وحملها على غير معناها المراد ۰

وهذه ظاهرة عامة يلحظها الدارس فى كتب المعتزلة والأشاعرة على السواء ۰ فالآيات التى تتحدث عن مشيئة الله المطلقة فى خلقه وشمول ارادته مثل قوله تعالى « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » (١٣) ، « ولو شاء ربك

---

(١٢) المباحث المشرقية للرازى : ٥١٧/٢ ـ ٥١٩ ، طهران سنة ١٩٦٦ ۰
(١٣) الأنعام : ٣٥ ۰

لجعل الناس أمة واحدة » الى غير ذلك من الآيات يحملها المعتزلة على معنى أنه لو شاء اكراههم الى الهدى لفعل بهم ذلك ، فالمشيئة المنفية هنا مشيئة الالجاء والاكراه ٠

أما عند الأشاعرة فهى تدل على عموم قدرته تعالى وشمول ارادته لكل الممكنات ولا يجب أن تعلق بحكمة أو غاية فهو قد يهدى الجميع كما قد يضل الجميع والكل عنده سواء فى تعلقه بالمشيئة ٠ وهذا النوع من الآيات يجعله المعتزلة من المتشابه الذى يجب أن يحمل على المحكم فى بابه فالله « لا يرضى لعباده الكفر » ولا يشاؤه ولا يكره على المعصية أو الطاعة « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٤) ٠

وهذه الآيات محكمة عند الأشاعرة وليست من قبيل المتشابه بل هى محكمة فى دلالتها على عموم المشيئة وشمول الارادة ونفى العلة والغاية لأن الله فعال لما يريد ٠

أما آيات الهداية والضلال والتوفيق والخذلان والختم والطبع فيستدل بها الطرفان كل على نقيض الآخر ٠ فعند المعتزلة أن الله قد هدى الناس جميعا ولم يخص عبدا بالهداية دون آخر ، فالهداية عامة لجميع الناس ، أما الأشاعرة فيجعلون هذه الآيات خاصة فى دلالتها على أن الله تعالى قد يضل ويهدى من يشاء له الهداية أو الضلال تبعا لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك ، لأن الله ــ عندهم ــ قد خلق قوما للجنة لسبق القضاء بذلك ، كما خلق آخرين للنار ٠ فآيات الهداية والضلال يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قوما بلا سبب كما يختص آخرين بالضلال بلا ذنب سابق ٠ وعندهم أن شمول الارادة وعموم القدرة والمشيئة لا يتحققان الا بذلك ٠

ولقد رأى الأشاعرة أن يستدلوا على مذهبهم بآيات وأحاديث كثيرة منها ما يتصل بالختم على القلوب مثل قوله تعالى « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب أليم » ، ومنها ما يتصل بالذرء لجهنم مثل قوله تعالى « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » ومنها ما يتصل بهداية الناس واضلالهم مثل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » ٠ ولقد ذكر الأشعرى فى الابانة (١٥) والباقلانى فى

---

(١٤) الكهف : ٢٩ ٠

(١٥) أنظر الابانة : ٦٢ ــ ٧٥ ، ط حيدر اباد سنة ١٩٤٨ ٠

الانصاف (١٦) والجوينى فى العقيدة النظامية (١٧) كثيرا من الآيات والأحاديث التى يؤيدون بها فكرتهم عن القضاء الحتم والقدر الملزم ٠

فالأشعرى قد أورد فى الابانة عديدا من الآيات التى تتحدث عن الهداية والضلال والختم والطبع على القلوب ليستدل بها على أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء بلا قانون ولا حكمة وانما هى المشيئة المطلقة والارادة العامة ، والجوينى يقترب فى تصويره لهذه القضية من موقف السلف الا أنه لم يعرف فى حديثه الا القضاء الكونى فقط ، ولقد صرح فى العقيدة النظامية بأن ارادة الله من العباد « قد جرت على ما علم انهم اليه صائرون ولكن لم يسلبهم قدرهم ولم يمنعهم مراشدهم ٠ فقرت الشريعة فى نصابها وجرت العقيدة فى الأحكام الالهية على صوابها » (١٨) وهذا مذهب أهل الحق عنده ، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والاكراه لأنه يقع فى اختيار العبد لفعله وليس ملزما له هذا الفعل أو يجبره على اختياره له ولكن الجوينى كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه « أن سبق للعبد من الله سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل » (١٩) ، وهو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للانسان بما سبق الحكم به أزلا ، والجوينى قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثرا أو استقلالا عن القضاء حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم ولم يمنعهم مراشدهم ، ولكنه يناقض بذلك ما صرح به من أن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكم به وان العبد صائر اليه لا محالة ٠ وسر التناقض هنا انه أراد أن يثبت أثرا للعبد فى فعله وأن يثبت فى نفس الوقت مطلق القدرة وحتمية القضاء ، واثبات احدى القضيتين يرفع القضية الأخرى (٢٠) ولو تنبه الجوينى للفرق بين القضاء الكونى والقضاء الدينى لما وقع فى هذا التناقض لأن اثبات ارادة وأثر لقدرة العبد لا يتفق الا مع القضاء الدينى فقط لأنه مناط التكليف ٠

ولقد وقع الجوينى فى تناقض آخر حين ربط بين القضاء الذى تحدث عنه ، وهو القضاء الكونى ، وبين المحبة والرضى ، فقال ان كل ما قضاه الله فقد أحبه ورضيه ، وهو قد أحب المعصية والكفر لأنه قضاهما ، وهذا فى غاية البطلان لأن الله يكره المعصية والكفر كما يكره الكافر والعاصى والذى تأده الى ذلك عدم تفرقته بين نوعى القضاء فظن أن كل ما قضاه الله فقد أحبه ، وهذا لا يتفق الا مع القضاء الدينى فقط فهو الذى يتعلق بما يحبه

(١٦) الانصاف : ١٥٧ ـ ١٦١ ٠
(١٧) العقيدة النظامية : ٣٠ ـ ٤١ ، ط الأنوار سنة ١٩٤٨ بتحقيق م الكوثر ٠
(١٨) النظامية : ٤١ ٠
(١٩) النظامية : ٤٩ ٠
(٢٠) أنظر ما أشار اليه عن هذا التناقض فى كتابه ٠

الله ويرضاه · اما القضاء الكونى فيتعلق بالمعصية وهى مكروهة ويتعلق بالطاعة وهى محبوبة له ، والحقيقة أن من لم يفرق بين القضاء الكونى والمحبة لزمه أحد أمرين كلاهما باطل ولابد له من التزام أحدهما :

١ ـ اما أن يقول بأن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لأنه قضاه وقدره ·

٢ ـ اما أن يقول بأن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه على العباد لأنه لم يحبه ، وقد قال بكل واحدة منهما طائفة ، فالمعتزلة قالوا ان الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لم يقضها ولم يشأ ذلك ، وقالت الأشاعرة ان الله قضى المعصية والكفر والفسوق فهو يحبها ويرضاها ويريدها ، وسبب هذا الخطأ يرجع الى عدم التفرقة بين المحبة والمشيئة أو بين نوعى القضاء لأن المحبة لا تلزم الا مع القضاء الدينى فقط كما سبق بيان ذلك ·

والبغدادى قد قسم الهداية الى نوعين : عامة وخاصة :

١ ـ أما الهداية العامة فهى حظ جميع المكلفين ، حيث أرسل الله الرسل وأنزل الكتب لابانة الحق والدعاء اليه ، وهذا النوع يصح اضافته الى الرسـل والى كل داع الى الحق ، كما قال تعالى « وانك لتهدى الى صراط مستقيم » (٢١) ·

٢ ـ وأما الهداية الخاصة ، فهى عبارة عن معنى خلق الاهتداء فى القلب فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، وهذا نوع لا يضاف الى أحد من الخلق بل قد نفاه الله تعالى عن الرسول فى قوله « انك لتهدى من أحببت » ، وليس عليك هداهم « فالنوع الأول شامل لجميع المكلفين ، أما الثانى فهو خاص بمن اهتدى فقط » (٢٢) ·

والبغدادى قد أخـذ هـذا التقسيم لأنواع الهداية من تراث السلف وخاصة من ردودهم على المعتزلة فى انكار الهداية الخاصة بالقلوب ، لأنه لا يوجد فى تراث الأشاعرة السابقين عليه ، كما أن حديث الأشاعرة عن الهداية عموما لم يقصدوا به الا النوع الثانى فقط ، وهو الخاص بخلق الاهتداء فى القلوب ، وكان عليهم أن يعرفوا أن النوع الثانى ليس الا نتيجة لحصول النوع الأول والأخذ به لأن الله لم يخلق الاهتداء فى قلب الظالم

(٢١) الشورى : ٥٢ ·
(٢٢) الفرق بين الفرق : ٣٤٠ ـ ٣٤١ ·

أو الكافر والفاسق ، وانما يخلق ذلك فى قلب من اهتدى بالنوع الأول وأخذ بأسبابه ، فالذى يرزق الهداية الخاصة يكون قد جمع فى موقفه بين حكم القضاء الكونى والقضاء الدينى معا ، ولم يتأثر متأخرو الأشاعرة بتقسيم البغدادى لأنواع الهداية فلم يفرقوا فى حديثهم عنها بين العامة والخاصة ، وهذا يدل على أن هذا التقسيم عارض على مذهب الأشاعرة وليس أصيلا فيه ولو تنبه الأشاعرة الى أهميته لأصابوا الحقيقة فى ذلك ، لأنه لا يشك مسلم فى أن الله يهدى من يشاء ويختص برحمته من يريد ، كما أخبر بذلك فى كتابه ، ولكن ليس ذلك خبط عشواء أو بلا حكمة وقانون كما توهم الأشاعرة فالله لا يضل مهتديا ولا يطرد من رحمته منيبا اليه ·

ولقد ظن الأشاعرة أن الله اذا قضى على عبد بالمعصية وعلى آخر بالطاعة فليس ذلك الا لمجرد مشيئته تعالى وتعبيرا عن عموم قدرته وشمولها لكل الممكنات فالمشيئة عندهم عارية عن الحكمة والقدرة خالية عن الغاية والهدف · وهذا خطأ فى التقدير فالله يتنزه عن أن يفعل عبثا أو يظلم أحدا من خلقه ، ولا شك أن اثبات الهداية الخاصة بدون مقوماتها خطأ كاثبات الغايات بدون وسائل والنتائج بدون مقدمات وهذا خلاف ما جرت به السنن الكونية فى خلق الله ·

ولو تنبه الأشاعرة لخطورة هذا الموقف لعلموا أن ما يذهبون من اثبات الهداية الخاصة فقط يعتبر حجة للعبد على ربه ، وهى نفس الحجة التى لجأ اليها المشركون فى قولهم « لو شاء الله ما أشركنا » ولو أنصف الأشاعرة لقالوا أن الله لا يختص برحمته الا من اهتدى بهدى رسله ولا يهدى الا من أخذ بأسباب الهداية ومن أعرض عن ذكر ربه فان الله يسلبه عونه ويمنع عنه رحمته ويدعه الى نفسه · وهذا يعنى أن الله يهدى من يشاء ويضل من يشاء · فليست الهداية اذن هبات بلا ثمن أو عطايا بلا مقدمات · وانما القاعدة العامة « من يؤمن بالله يهد قلبه » وأما الآيات التى يحتج بها الأشاعرة على القضاء الحتم والقدر الملزم فليست حاسمة فى دلالتها على مذهبهم ، لأن معظم هذه الآيات قد قطعها الأشاعرة عن سياقها العام وجعلوها منفصلة تماما عن سابقها ولاحقها من الآيات ، كما اقتطعوا أجزاء الآيات ليستدلوا بها على ما يريدون ، وهذا تعسف فى الاستدلال ، ولو قرأوا الآية كاملة أو فهموها ضمن السياق العام للآيات لكان لهم موقف آخر ، غير أن التعصب للمذهب قد صنع ستارا كثيفا حجب الرؤية الحقيقية للموقف بكامله ، فجعلوا الآيات التى يستدلون بها هى المحكمة وما عداها هو المتشابه ، والحقيقة لقد كانت قضية المحكم والمتشابه من الحجج التقليدية التى كثيرا ما تقاذفها الطرفان حسب حاجة الموقف الى ذلك ، فما وافق المذهب كان محكما وما خالفه كان متشابها ·

والأشاعرة يجعلون آيات الختم والطبع والهداية والضلال حجة لهم فى أن الله خلق عبادا للجنة وعبادا للنار ، وان أهل الجنة لم يدخلوها الا لسبق القضاء لهم بذلك وان أهل النار لم يعذبوا بها الا لسابق الحكم عليهم بذلك • فالله قد طبع علي قلوبهم وختم عليها فسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون لأن على قلوبهم أقفالها ، والله لم يختم على قلوبهم ولم يضلهم الا لمجرد مشيئته العارية عن الحكمة وارادته المطلقة الخالية عن الغرض والغاية ، فكان ذلك حائلا بين العبد وبين الهداية والايمان فيلقى الله وهو محل اسخطه وغضبه فى الآخرة ، ومعنى هذا أن يكون العبد بمثابة الآلة التى يسخرها القضاء لتنفيذ أحكامه ثم يحاسبه الله عليها فى الآخرة ، وهنا أمور لابد من بيانها حتى يتضح لنا ما فى موقف الأشاعرة من أوجه النقص •

أولا : لا توجد آية واحدة فى القرآن يمكن أن يستدل بها على أن الله فعل الختم والطبع على قلوب بعض عباده ابتداء ، أو فعلها بهم بلا سبب منهم اقتضى منه ذلك ، فآيات الختم والطبع والهداية والاضلال تصرح بأن الله ختم على قلوبهم بكفرهم ، والباء هنا تسمى باء السببية ، كما تقول : « عاقبت المجرم بذنبه» ، فكفرهم كان سببا فى ايقاع الختم والطبع على قلوبهم وليس ذلك منه ابتداء أو بلا مسبب •

ثانيا : لم يحدث ذلك بمن طبع الله على قلبه الا بعد تكرار الدعوة له وتكرار الاعراض منه مبالغة فى كفره وعناده فحينئذ يطبع الله على قلبه ، واعراض العبد أولا عن ذكر ربه ليس لأن الله ختم على قلبه ولكن وقع منه ذلك بمحض اختياره ، واعراضه عن دعوة الرسل أولا كان سببا فى ايقاع الختـم والطبـع ، وكان ضلاله الثانى عقوبة على ضلاله الأول كما قال سبحانه « وجزاء سيئة سيئة مثلها » ورفضه الاجابة لدعوة الرسل وتكرار ذلك منه أصبح سجية له وطبعـا وعادة لا يستطيع الانفكاك عنها ، لأن الانسان اذا اعتاد شيئا يعسر عليه التخلص منه • وهذا معنى قوله تعالى « ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون • ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (٢٣) فكفرهم كان سببا فى الختم على قلوبهم ، ولـما تمكن الكفر من القلوب ورسخ فيها امتنع معه الايمان ، وعدم قابلية القلوب للايمان هنا يعد أثرا من آثار نكل العبد ، ولو شاء العبد لآمن قبل أن تستحكم منه تلك العادة وترسخ فى قلبه ، لأن الله لم يحل بين العبد وبين ايمانه ابتداء ولكن بعد استحكام العادة وطغيان الشهوة وتكرار الاعراض والغفلة لم يبق الى الايمان سبيل ، والأمر فى ذلك

---

(٢٣) البقرة : ٦ ـ ٧ •

كما يستحسن أحدنا شيئا فيميل اليه بعض الشيء ، وفي هذه الحالة يمكن الاقلاع والتخلص مما يهوى ، لأن الأسباب لم تستحكم منه بعد ، فاذا استمر على ميله وهواه واستحكمت منه العادة لم يمكنه التخلص منها ولا يستطيع صرف الدواعي عن قلبه فيصير الأمر الى العادة والسجية والطبع ولا يصبح في قلبه محل لغير ما يهوى ويحب مع أن صرف الدواعي كان ممكنا أولا والأمر في ذلك كما قال الشاعر :

تولــع بالعشـــق حتى عشـــق — فلمـا اســـتقل بـه لـم يطـق
رأى لجـــة ظنهـــا موجـــة — فلمـــا تمكـــن منهـــا غـــرق

ولو أنهم بادروا في أول الأمر الى مخالفة الأسباب الصادرة عن الميل والهوى لسهل الأمر عليهم ، كما يتبادر الفطن اللبيب الى ازالة العلة قبل استحكام أسبابها وتحولها الى مرض مزمن يعسر علاجه ، ولهذا كان من أهم الأسس التي عني بها الاسلام في بناء المجتمع أن الوقاية خير من العلاج . وهذه قضية هامة في تكوين الفرد والمجتمع على سواء .

ومعلوم أن الله بعث محمدا في قوم كانوا جميعا على الكفر والوثنية فلما دعاهم الى الاسلام منهم من استجاب لدعوته ومنهم من أعرض عنها فالله لم يختم على قلب من آمن وأجاب مع انه كان كافرا قبل ايمانه ، وانما ختم على قلب من كابر وعاند وأصر على كفره . وهو لم يختم على قلوبهم الا بعد تكرار الدعوة والاعراض منهم ، وليس ذلك لمجرد سبق المشيئة العارية عن الحكمة ، ومما ينبغي أن يعلم هنا أن الله لم يفعل بعبده شيئا بكراهة الا بعد أن يتكرر منالعبد الاعراض عن ذكر ربه ، فالله يضل الظالمين وليس المؤمنين ، ويطبع على قلوب الكافرين وليس المؤمنين ، ويضل من اتخذ اله هواه وليس من عبد ربه وأناب اليه ، ولو استقرأنا آيات القرآن لم نجد فيها آية واحدة يفهم منها أن الله يضل المؤمن عن ايمانه أو يطرد عن بابه عبدا حاول مخلصا أنيصلاليه . وهذه قاعدة عامة يجب التنبيه لها لأنها ترتبط بالناموس العام الذي وضعه الله في كونه حيث ربط الأسباب بمسبباتها ، وكل آية وردت في أن الله يضل عبدا أو يهديه تجد في نفس الآية ما يبرر هذا الفعل سواء كان هداية أو ضلالا ، ولا يجوز بحال ما أن نحمل هذه الآيات على أن الله دعا قوما الى الهدى ومنعهم منه وحال بينهم وبينه ، اذ يكون للعبد حينئذ الحجة على ربه وقد كذب القرآن سلفا هؤلاء الذين يحتجون على ربهم بأن الله طبع على قلوبهم أو أن قلوبهم غلف فلم يهتدوا ، فقال تعالى : « وقالوا قلوبنا غلف . بل لعنهم الله بكفرهم » (٢٤)

(٢٤) البقرة : ٨٨ .

« كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار » (٢٥) « سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق » (٢٦) كما قالوا بأن قلوبهم في أكنة فأخبرهم أن الله طبع عليها بكفرهم وعنادهم ٠

واذا كان الله قد ختم على قلب الكافر بسبب كفره فهو لم يغلق امامه أبواب رحمته ، وانما جعل باب التوبة مفتوحا لكل عبد حاول أن يرجع ويتوب ، وقد أخبر الرسول في الحديث الصحيح « ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل » (٢٧) ٠

فليس هناك ما يمنع العبد من العودة الى الايمان والطاعة ، فباب التوبة مفتوح لكل مذنب والله يفرح بتوبة عبده اكثر من فرح احدنا اذا وجد دابته الضالة ٠

وأما عن آيات المشيئة العامة التي يحتج بها الأشاعرة مثل قوله تعالى « لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ، وقوله « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « ولو يشاء الله لهدى الناس جميعا » الى غير ذلك من الآيات الواردة في عموم المشيئة والارادة ٠ فالأشاعرة يحتجون بهذا النوع من الآيات على أن كل شيء — موجود أو غير موجود — فانه يخضع للمشيئة العامة والقضاء السابق ، وهذا حق ولكن يخطيء الأشاعرة حين يقولون ان هذه المشيئة عندهم عارية عن الحكمة خالية عن الهدف والغاية ٠ فالله سبحانه لم يفعل شيئا الا وفعله خير من عدم فعله ، ولم يترك شيئا الا وتركه خيرمن ايجاده وقياس الفعل والترك عنده هو ما فيه من حكمة وغاية في الفعل والترك فلو شاء الله لأتى كل نفس هداها ، ولكنه لم يفعل ذلك لما له فيه من حكمة خفية وليس لعدم الارادة الخالية من الحكمة ، وسبق القضاء بمضمون هذه الآيات ليس عاريا عن السبب الذي أوجبه سواء كان من الله أو من العبد فالحكمة متضمنة في سبق القضاء بما كان وما يكون ٠

ومن الواضح أن آيات المشيئة تتحدث كلها عن المشيئة العامة الكونية التي تتعلق بالحكمة الالهية العامةلصلاح الكون وانتظام أحواله بحيث يؤدي في النهاية الى الغاية التي خلق من أجلها والعبد لا يسئل عن تنفيذ القضايا

---

(٢٥) غافر : ٣٥ ٠

(٢٦) الاعراف : ١٤٦ ٠

(٢٧) ورد الحديث في مسلم (كتاب التوبة — باب قبول التوبة من الذنوب وان تكررت) ٩٩/٨ ٠

الكونية ولا يحاسب عليها وانما هو مطالب بالالتزام بتنفيذ الأوامر والنواهى وهى قضايا اختيارية لا اضطرارية .

وفهم الأشاعرة لهذا النوع من الآيات على النحو السابق متفرع عن موقفهم من قضية الحكمة وتعليل أفعاله تعالى أو عدم تعليلها ، فعندهم أن الله يفعل كل ما يقدره العقل ممكنا ، فيجوز أن يخلق الله عالما أفضل من هذا العالم ، وانسانا أفضل من هذا الانسان لأنه على كل شىء قدير واذا توجهنا بهذا السؤال إلى الأشاعرة : لماذا لم يؤت الله كل نفس هداها ؟ لأجابوا لأنه لم يشأ ذلك . ولماذا لم يشأ ذلك ؟ لأنه يتصرف فى ملكه كما يشاء . فخلق قوما للجنة وقوما للنار . وأما أن يقال انه لم يفعل ذلك لما له من حكمة خفية قد نجهلها نحن .. فهذا لا يقبله الأشاعرة .

ويبدو أن الأشاعرة قد اختلط عليهم الأمر فربطوا بين نفى الحكمة وعدم ادراكها ، فكل ما غاب عنهم فهم الحكمة فيه يقولون انه لا حكمة ولا غرض هناك ، بل الله يفعل ما يشاء لمجرد ارادته لذلك . وهم يستشهدون على هذا بأمثلة حسية قد يجدها أحدنا فى حياته اليومية ، كمرض فلان من الناس أو فقده أو موت ابنه وتألمه ، ويقولون أى حكمة له فى تعذيب الطفل ولا جرم له ، ويجعلون ذلك مدخلا الى نفى الحكمة والغرض ويجعلون هذا لمجرد سبق القضاء الخالى عن معنى الحكمة . ولو انصف هؤلاء لعلموا أن هناك فرقا كبيرا بين عدم الشىء فى ذاته وبين عدم ادراكه . فقد يكون الشىء موجودا فى ذاته ولكن لم يدركه الشخص فيظن انه غير موجود ويحكم بنفيه ، وهذا خطأ فى الحكم . فليس عدم العلم بوجود الحكمة علما بعدم وجودها كما أن افتقاد الدليل ليس نفيا للمدلول عليه . وهذا التصور العام للارادة المطلقة العارية من الحكمة هو الذى يسيطر على موقف معظم الأشاعرة فى قضية القضاء والقدر بعامة .

ولو قارنا بين موقف المعتزلة والأشاعرة من آيات الهداية والضلال ، وآيات المشيئة العامة سنجد أن كلا من الطرفين يتحدث عن فهم للآية يختلف تماما عن فهم الطرف الآخر لها .

فالمعتزلة فى موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الاختيار للعبد ، فالله لم يشأ أن يلجىء الناس الى الهداية كرها لأنه أراد منهم الهداية اختيارا لا اضطرارا وهذا معنى قوله تعالى « ولو شاء الله لهدى الناس جميعا » . أما الأشاعرة فقد فهموها على أنها مشيئة عامة تعبر عن قدرة الله المطلقة على كل شىء وارادته الشاملة .

وهذا يوضح لنا أن الموقفين مختلفان تماما .

والمعتزلة يفسرون آيات الهداية على معنى الهداية العامة الشاملة لجميع المكلفين فلا يجوز أن يحرم الله أحدا منها · أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بأهل الفضل والاحسان منه تعالى ورفضوا النوع الأول من الهداية بينما رفض المعتزلة النوع الثانى وكلا النوعين لا يناقض أحدهما الآخر وانما يكمله ويوضحه كما سبق ·

ويحتج الأشاعرة على رأيهم فى حتمية القضاء بحديث احتجاج آدم وموسى ، ويتردد الاحتجاج بهذه القصة فى كتب الأشاعرة ويجعلونه حجة فى أن ما سبق به القضاء لا حيلة للمرء فى دفعه عنه ، ولقد ذكره الأشعرى فى الابانة (٢٨) والباقلانى فى الانصاف (٢٩) والغزالى فى الاحياء (٣٠) كما ذكره الرازى فى معظم كتبه ، وكلهم يروى الحديث على أن آدم قد احتج على موسى بالقدر السابق فى ارتكاب المعصية بالأكل من الشجرة ، والحديث قد ورد بروايات مختلفة ومن طرق عدة وجاء فى الصحيحة أيضا ، ونصه كما فى الرواية التى أخذ بها الغزالى فى الاحياء : احتج آدم وموسى عليهما الصلاة والسلام عند ربهما فحج آدم موسى عليه السلام ·

قال موسى : أنت آدم الذى خلقك الله بيده فنفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك جنته ، ثم أهبطت الناس بخطيئتك الى الأرض ·

فقال آدم : أنت موسى الذى اصطفاك الله برسالته وبكلامه وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شىء وقربك منه نجيا ، فبكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق ؟

قال موسى : بأربعين عاما ·

قال آدم : فهل وجدت فيها وعصى آدم ربه فغوى ؟

قال موسى : نعم ·

قال آدم : قضى على أن عملت عملا كتبه الله على قبل أن أعمله وقبل أن يخلقنى بأربعين سنة ؟

قال صلى الله عليه وسلم : فحج آدم موسى ·

والأشاعرة يحتجون بالحديث من ناحيتين :

---

(٢٨) الابانة : ٧١ ·
(٢٩) الانصاف : ١٦٠ ·
(٣٠) الاحياء : ١٣/٢٣٥٤ ·

أولا : يقولون ان آدم قد أكل من الشجرة تنفيذا للامر السابق الذى كتب عليه ولم يجد مفرا منه ٠

ثانيا : ان موسى كان يجهل هذه الحقيقة ، وانه لام آدم على أكله من الشجرة ولم يكن يعلم ما سبق به القضاء من ذلك ، ولما وضح له آدم حقيقة الموقف واحتج عليه بسبق القضاء كف موسى عن توجيه اللوم له ٠

ونجد أن معظم الأشاعرة يعقبون على الحديث بقولهم : فظهر أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ، أو قولهم : وهذا صريح فى أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته (٣١) ٠

ولقد ظن الأشاعرة والمعتزلة ــ خطأ ــ أن آدم قد احتج على أكله من الشجرة بالقضاء السابق واعتبر ذلك عذرا له فى ارتكاب هذه المعصية ، ومع أنهم أجمعوا على فهم الحديث على هذا المعنى الا أنهم قد اختلفوا فى موقفهم من نص الحديث حسب الأصل الذى يصدر عنه كل منهما فى موقفه من مشكلة القضاء والقدر ٠

فالمعتزلة أنكرت الحديث أصلا ، وقال أبو على الجبائى : لا يجوز عقلا أن يحتج نبى بالقدر السابق على المعصية ، لأنه لو جاز ذلك لأحد من الأنبياء لجاز لجميع الخلق أن يحتج بالقدر السابق ويفعل ما شاء من المعاصى بحجة أن القدر قد سبق بذلك ٠ ومعلوم بالاضطرار أن هذا خلاف ما جاءت به الرسل ، ويمتنع أن يكون هذا مرادا من الحديث ، لأنه يجب تنزيه الرسل عن الاحتجاج على معاصيهم بالقدر لأن هذه كانت حجة للمشركين فى كل عصر فكيف يحتج بها الرسل ؟

أما الأشاعرة فقد تأولوا الحديث على تأويلات ظاهرة الفساد ٠ فمنهم من قال لا يجوز لموسى أن يحتج على آدم به لأن الولد لا يحتج على أبيه ولا يلومه ، ومنهم من قال ان الذنب كان فى ملة والملام كان من شريعة أخرى ، ومنهم من قال ان الملام كان بعد التوبة فلا وجه له ٠

وظهر بين الفريقين فريق ثالث اتخذ من الحديث حجة على سقوط التكاليف وبسقوط اللوم عن المخالفين للشرع بعامة ، وبرروا أكل آدم من الشجرة بأنه تنفيذ للأمر الكونى ، وفسروا امتناع ابليس عن السجود لآدم بأنه امتثال للأمر القدرى الصادر عن القضاء السابق ٠ ويدعى هؤلاء أنهم

---

(٣١) أنظر مثلا الانصاف : ١٦٠ ٠

أهل الحقيقة الذين يشهدون الحقائق الكونية المسطورة فى أم الكتاب ويفعلون ما سطر فيها ، أما الأوامر والنواهى التكليفية فهى للمحجوبين عن رؤية هذه الحقيقة القدرية ، وهم فى رؤيتهم هذه الحقيقة لا يرون فاعلا الا الله ، فلا يستحسنون حسنة ولا يستقبحون سيئة اذ الكل منه تعالى وفعل له ، ولا أثر للمخلوق أصلا فى فعل من أفعاله (٣٢) ، وكل هذه الطوائف على اختلاف مشاربها تتخذ من هذا الحديث السابق سندا لها فيما تذهب اليه ٠

وقد أخطأ هؤلاء وأولئك فى فهم الحديث وموقفهم منه ٠ أما المعتزلة فان رفضهم لهذا الحديث لا أساس له ، فهو ثابت فى الكتب الصحيحة كما روى من عدة طرق مختلفة ، كما رواه عمر بن الخطاب باسناد حسن ٠

وأما الأشاعرة فقد أخطأوا فى فهم الحديث من وجهين :

الوجه الأول : أن موسى لم يلم آدم على أنه عصى ربه وغوى ، وانما لأمه على المعصية التى حلت بذريته من بعده لأن خروجه من الجنة كان سبب هذه الخطيئة التى ارتكبها بالأكل من الشجرة ٠ ولهذا فان موسى لم يقل لآدم لماذا أكلت من الشجرة أو لماذا أذنبت ؟ وانما قال له « أخرجتنا وذريتك من الجنة » أو هبطت بنا من الجنة حسب اختلاف الروايات الواردة فى ذلك ٠

الوجه الثانى : ان آدم لم يحتج على ذنبه بالقدر السابق كما ظن ذلك المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من دعاة شهود الحقيقة الكونية ٠ وانما احتج بالقدر على المصائب التى تصيب الناس مما لا دخل لهم فى شىء منه ٠ وآدم لم يظلم الذرية فى نزول المصائب بهم لأن أكله من الشجرة كان قبل أن يكون له ذرية وحين هبوطهما من الجنة لم يكن له أبناء حتى يقال أن الخطيئة تعدت من آدم الى ذريته من بعده فاستحق الملام بذلك من موسى وبقية الذرية ٠

ثم ان آدم كان قد تاب من ذنبه قبل ذلك وتاب الله عليه فلوم موسى ينصب أصلا على المصيبة التى حلت بذريته وليس على الخطيئة التى ارتكبها ، وآدم فى موقفه من موسى قد وضح له أن العباد لا يجب عليهم عند نزول المصائب الا الصبر وليس التراشق بالملام لأن الناس مأمورون عند نزول المصائب بهم بالصبر عليها والدعاء الى الله أن يكشفها كما قال

---

(٣٢) أنظر ابن عربى فى : فصوص الحكم ومواضع كثيرة من الفتوحات ٠

سبحانه « وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون » .

ومن ناحية اخرى فان موسى كان اعلم بما يجب على العبد ازاء الذنوب والمعاصى ، فلا يصح أن يلوم آدم بعد أن تاب من ذنبه وتاب الله عليه منه . كما أن آدم كان أعلم من أن يحتج على ذنبه بالقدر السابق .

أما دعاة الحقيقة الكونية فقد خالفوا فى فهم الحديث صريح الكتاب والسنة ، لأن آدم لم يأكل من الشجرة امتثالا للأمر القدرى كما زعموا ، وانما اكل منها خطأ . وهو قد اعترف بخطيئته فى ذلك وطلب من الله أن يتوب عليه منها وقبل الله توبته ، قال تعالى حاكيا على لسان آدم « قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين » (٣٣) ، وقال : وعصى آدم ربه فغوى « ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى » (٣٤) وبعد أن يحكى القرآن اعتراف آدم بذنبه وان الله قد تاب عليه منه فلا مجال أذن لادعاء انه فعل ذلك تنفيذا للأمر الكونى ، ثم ان آدم وبقية أبنائه من بعده ليسوا مطالبين بتنفيذ الأمر الكونى وانما طولبوا بتنفيذ الأمر الدينى التكليفى . فاحتجاج الأشاعرة بالحديث باطل لأن آدم لم يحتج بالقدر على ذنبه كما سبق ، ولو كان الاحتجاج بالقدر سائغا له لما تاب من ذنبه ولا استغفر ربه لأنه حينئذ لم يكن مخطئا ولما أهبطه من الجنة الى الأرض . وليس هناك سند من الكتاب أو السنة يؤيد الأشاعرة فيما يذهبون اليه (٣٥) .

وهناك الكثير من الأضرار الاجتماعية والخلقية التى تصيب المجتمع بالأمراض فتفتك بالأمم وتهد من كيانها اذا جعلت القدر حجة لكل أحد . فما الذى يمنع الظالم عن ظلمه اذا احتج بالقدر السابق ؟ وما الذى يرفع عن المظلوم ما حل به منظلم لو قيل له ان هذا حِكم القدر ، بل ما فائدة القانون والأحكام اذا كان القدر حجة سائغة للقاتل والسارق وقاطع الطريق ، وقد ينسحب الاحتجاج بالقدر من موقف الانسان الفرد الى موقف الجماعة فتكون المعصية أكبر والبلوى طامة حين تقاد الشعوب الى ارتاهات الخلقية المضللة فتصاب بعمى الرؤية للمستقبل وتكون فريسة للامراض الاجتماعية والانحرافات الخلقية حتى اذا حقت عليها سنة الله فى كونه فلا تجد علة أو حجة تعتذر بها الا أنه « لا حذر يغنى عن قدر » .

---

(٣٣) ترددت قضية ادم كثيرا فى القرآن ويصرح القرآن فى جميعها باعتراف آدم بخطئه ، أنظر سورة الاعراف : ٢٣ .

(٣٤) طه : ١٢٢ .

(٣٥) انظر فى حديث القدر : مجموع فتاوى ابن تيمية ٨/٣٠٠ _ ٣٢٠ .

اننا لو تأملنا الموقف بعين الانصاف فلا نجد أحدا يحتج بالقدر الا على ترك الواجب أو على فعل المحظور ، وكلاهما يغضه فى أعين المجتمع ولا مهرب هناك الا التعلل بأن هذا قدره أو حظه ، ويعلم الله كم جعلت هذه العبارة ستارا كثيفا حجب عن أعين الناس كثيرا من الموبقات الدينية والانحرافات الخلقية ٠ ويكفى أن الله تعالى عاب أكثر ما عاب على اليهود « انهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » ، ولو كان الاحتجاج بالقدر سائغا لما قال الله فيهم « لبئس ما فعلوا » لأنه حينئذ يكون من حق كل أحد أن يقول كيف أنهى غيرى عن المنكر وهو قدره وحظه ٠

كما أن الاحتجاج بالقدر يلزم عنه أن يكون المكذبون للرسل معذورين فى موقفهم لأنهم حينئذ لم يفعلوا الا ما قدر لهم ٠ ولا يكون هناك فرق بين ولى الله وعدوه ، ولا بين رسوله والمكذبين به لأن الكل حينئذ قد فعل ما قدر له ٠ وهذا ما يحكم العقل والنقل ببطلانه ٠

العناية الالهية بالانسان

عند المعتزلة

انتهينا حتى الآن من بيان موقف المعتزلة من مشكلة وجود الشر فى العالم وتبين لنا خلال الفصول السابقة أن موقف المعتزلة من قضايا الالوهية يعنى التنزيه المطلق للصفات الالهية عن أن تتعلق بوجود الشر فى العالم ، كما أوضحنا القول فى أن ما يصيب الانسان من نوازل القضاء والقدر مما يسمى فى عرف الانسان شرا لا يطلق عليه المعتزلة اسم الشر الا على سبيل التجاوز فى الاستعمال اللغوى فقط لأن هذه الأمور لا تسمى فى عرف الشارع شرا وانما هى بلاء وابتلاء ومحنة ، ولم يسمها الانسان شرا الا لأنها لم توافق هوى عنده ، وليس كل ما تعارف الانسان عليه يكون صوابا فى نظر الشارع .

ولم يكتف المعتزلة بالوقوف عند هذا الحد فى بيان علاقة الجانب الالهى بالانسان وتحديد مصائر أموره دنيا ودينا ، فاذا كان الله لا يريد الشر ولا يقضيه فان ذلك قد يفهم منه أن هناك موقفا سلبيا من الله تجاه الانسان وتجاه مصيره أو قد يفهم من ذلك أن الله لا يعين الانسان أولا يوجهه نحو الخير أو يتخلى عنه ويدعه فريسة لأهوائه ، ولكن الحقيقة غير ذلك تماما عند المعتزلة ، فان هناك نزعة تفاؤلية تسود مذهبهم الكلامى كله نحو علاقة الله بالانسان ، كما أن هناك نوعا من العناية الالهية بالانسان ومصيره ، تتمثل هذه النزعة التفاؤلية فى مجموعة المبادىء العامة عرض لها المعتزلة بالتفصيل فى كتبهم وهى : اللطف ، الصلاح والأصلح ، العوض ، التكليف .

واذا كان الله قد خلق الانسان لعبادته فانه يجب عليه أن يعنى بعبده فيهبه القدرة والاستطاعة على الفعل ، ويمكنه من ذلك بالوسائل والأدوات المناسبة ويزيح عنه العلل والموانع التى من شانها أن تعوق المكلف عن فعله ، ولابد لنا من وقفة مناسبة مع كل مبدأ من هذه المبادىء التى تمثل فى رأينا نظرية متكاملة فى العناية الالهية بالانسان كما تحدد لنا العلاقة بين الله والانسان .

أولا ــ اللطف :

يقصد باللطف الالهى عند المعتزلة نوع التيسير والعون أو التوفيق للعبد بتهيئة الجو المناسب نفسيا وخارجيا لمساعدة العبد المكلف ليفعل

الخير ، فهم يعرفون اللطف بأنه « ... ما يدعو الى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده » ويكون (فعل الطاعة) أولى بأن يقع عنده « أو هو ما يدعو الى فعل الخير حسب قوة الدواعى أو ضعفها ، وحسب درجة استجابة المكلف لها أو رفضه لها ، فيقال فى الأب انه لطف لابنه فى التعليم والتأديب اذا قوى دواعيه ، الى ذلك باستعمال وسائل الترغيب المناسبة لاتيان الفعل حسب ظنه وتقديره » (١) .

فالله تعالى قد كلف العبد بطاعته ليثاب على ما يلحقه من مشقة فى اتيان الطاعة واجتناب المعصية ، ولطف له فى ذلك بوسائل الترغيب المختلفة والمتعددة حسب تعدد الطبائع البشرية ، كما رهبه من معاصيه بالوسائل المناسبة كذلك .

فاللطف بهذا المعنى عبارة عن فعل الهى يعين الله به العبد فى الوقت المعين الذى يعلم الله ان العبد يختار الطاعة عند هذا الفعل أو يترك المعصية . ومن هنا يمكن اعتبار النبوة لطفا لأنها تدعو الانسان أن يكون أقرب الى فعل الطاعة ، وقد يوصف اللطف بأنه توفيق اذا وافق فعل الطاعة ، وقد يوصف بأنه عصمة اذا وافق اجتناب القبيح ، كما يوصف أيضا بأنه ازاحة للعلة ، أو تمكين من الفعل وبأنه صلاح ومصلحة ، واستصلاح وأصلح (٢) .

ولقد تفرع من بحث المعتزلة واهتمامهم بالعلاقة بين الله والانسان آراء خاصة بهم فى مسائل اللطف ، والصلاح والأصلح والعوض والثواب والعقاب . وبلغ من دقة بحثهم فى هذه المسائل ان أرادوا تحديد القدر الذى يجب اللطف فيه للعباد ، كما تساءلوا حول درجة وجوب هذا اللطف على الله ، وهل هو واجب عليه أو تفضل منه سبحانه . فالله قد كلف العبد بالطاعة فيجب عليه أن ييسر له الأسباب التى تجعله أقرب الى فعل ما كلف به ، ويستعمل المعتزلة لفظ « واجب » هنا بمعنى خاص ، فهو ليس الواجب الذى يفرض على المرء من سلطة أعلى منه ولابد له من تنفيذه وانما هو واجب التزامى وليس الزاميا ، فهو التزام من الله بمقتضى حكمته وعدله وليس الزاما له من خارج ذاته وهو سبحانه يفعل ذلك اختيارا منه وتفضلا به على العباد ، ولقد أخطأ معظم الذين عارضوا المعتزلة بسبب استعمالهم لفظ واجب فى حق الله تعالى ، حيث لم يفهموا مقصود المعتزلة منه ولا مفهومه عندهم فظنوا أن معنى الواجب عندهم كما نستعمله فيما بيننا من ضرورة وجود

---

(١) المغنى : ١٣/٩ .
(٢) المغنى : ١٣/١١ .

سلطة ملزمة بهذا الواجب · ولذا فقد بنى جميع من عارضهم فى ذلك رأيه على فهم خاطىء لتصور معنى الواجب عندهم ·

والغرض العام من اللطف عند المعتزلة هو تقوية الدواعى الى فعل الخير وتقوية الصوارف عن فعل الشر ، فالله تعالى اذا علم أن العبد يكون أقرب الى فعل الخير عند فعل ما ، فانه تعالى يهيىء هذا الفعل للعبد ليتم منه فعل الطاعة فهو بمثابة التمكين من فعل الخير وازاحة العلل أمام العبد ليكون أقرب الى اتيان الفعل ·

واللطف عند المعتزلة لا يكون الا فى الأمور الدينية فقط لأنهم خصصوه بالفعل الذى يكون العبد عنده أقرب الى فعل الطاعة لكى يستحق عليها الثواب فلا يكون اللطف فى الأمور الدنيوية حسب هذا التعريف السابق للطف ، وهذا ما صرح به القاضى عبد الجبار أما غيره من شيوخ المعتزلة فليس ذلك ممتنعا عندهم ، ويفترق معنى اللطف عندهم عن معنى التمكين لأن التمكين قد يكون تمكينا من فعل الخير كما يكون تمكينا من فعل الشر ، أما اللطف فلا يكون تمكينا الا من فعل الخير فقط ، ويستدل المعتزلة على رأيهم فى اللطف بكثير من الآيات التى تتحدث عن فضل الله ورحمته بعباده ، مثل قوله تعالى « والله ذو الفضل العظيم » (٣) ، « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (٤) ، وقوله تعالى « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة » (٥) ، وهو سبحانه لم يفعل ذلك حتى لا يكون الناس أمة واحدة على الكفر لأن هذه مفسدة تنزه عنها سبحانه ، وانما فعل خلاف ذلك لأنه لطف بهم ، فعدم وقوع الفعل الذى تعلقت به المشيئة دليل على وقوع خلافه الذى هو لطف للمكلفين (٦) ·

ولقد اعتبر المعتزلة كثيرا من الأفعال الالهية والأوامر التكليفية مظهرا من مظاهر اللطف بالمكلفين ، لأن هذه الأفعال والأوامر قد روعى فيها معنى المصلحة والحكمة ، فهى لا تكون الا لغاية حميدة أو وسيلة لغاية أحب اليه من غيرها · فمن ذلك مثلا أن اقامة الحدود تعتبر لطفا لأن المكلف يكون عندها أقرب الى فعل الواجب وترك المحرم باعتباره الحالة التى يكون عليها وقت اقامة الحد عليه ، والنظر والمعارف تعتبر لطفا لأنها تؤدى بالعارف الى اعتبار الأمور ببعضها ، فهى وسيلة الى ترك المحظور وفعل المأمور ،

---

(٣) الحديد : ٢٩ ·
(٤) النساء : ٨٣ ·
(٥) الزخرف : ٣٣ ·
(٦) المغنى : ١٣/١٩٠ ـ ١٩٩ ·

وبعثه الرسل لطف وصلاح للانبياء وأممهم ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والآلام والتكاليف وكذلك أجل المرء وتعميته عليه لطف له لأنه بذلك يكون دائما متوقعا الموت فى أى لحظة فيكون فى كل أحواله أقرب الى فعل الطاعة .

الوجوه التى يكون فيها اللطف وشروطه :

يقع اللطف على وجوه متعددة ، فقد يكون اللطف فى فعلـه تعالى بالمكلفين ، وقد يكون فى فعل المكلف نفسه ، وقد يكون فى فعل غير ذلك ، ولكل نوع من هذه الألطاف وجه خاص به يقع عليه ، فاذا كان اللطف من فعل الله تعالى وكان مقارنا لحال التكليف فانه لا يكون واجبا ولا يوصف بذلك ، لأن التكليف لم يكن قد وجب بعد ، فان ما يقترن به يكون غير واجب كذلك . أما اذا كان اللطف متقدما على التكليف فانه يكون واجبا . وذلك كالتمكين من الفعل وازاحة العلل (٧) .

واذا كانت الألطاف من فعل المكلف بنفسه فانها تكون واجبة عليه اذا جرت مجرى دفع الضرر عن النفس ، كالعبادات والنظر المؤدى الى المعرفة فهذه أمور يجب على المرء اتيانها وتكون من باب اللطف له لأنه بفعلها يكون أقرب الى تحقيق النفع لنفسه ودفع الضرر عنها .

ولقد وضع القاضى عبد الجبار شروطا عامة للطف منهـا ما يتعلق بالفعل نفسه ، ومنها ما يتعلق بالعبد المكلف ، ومنها ما يتصل بالعلاقة بين الفعل الذى هو لطف وبين العبد . وتتلخص شروط الفعل فيما يأتى :

١ ـ أن يكون الفعل الملطوف به موجودا لا معدوما لأن الشىء المعدوم لا حظ له فى الدعاء الى الفعل أو الصرف عنه .

٢ ـ ألا يصل اللطف بالعبد الى حد الالجاء والاضطرار لأن ذلك يخرجه عن حد الاختيار .

٣ ـ أن يكون الفعل حسنا فى نفسه لأنه لا لطف بفعل قبيح .

أما شروط العبد المكلف فأهمها (٨) أن يكون عالما بحقيقة اللطف (٩) وبالفعل الذى يعد لطفا له (١٠) وبما فيها من النسبة حتى يكون للطف نصيب

---

(٧) المغنى : ٢٧/١٣ ، المحيط التكليف : ٢١٦/٢ .
(٨)
(٩)
(١٠)

من الدعاء الى الفعـل أو الصرف عنه · ومن هنا جاز من الله أن يخاطب الكافر بالشرائع وان كان يعلم انه سيخل بها لأنه يريد بذلك أن يمكنهم من أن يعلموا أنها واجبة عليهم ·

ولابد أن يكون هناك علاقة ومناسبة بين الفعل وحال العبد ، وتختلف هذه العلاقة حسب أحوال المكلفين ، فقد يتصور المرء أن المرض يكون لطفا فى فعل الواجب وترك القبيح لما يشاهده فى ذلك من ضجر المريض ونفاذ صبره تجاه هذا الألم اليسير اذا قورن بعذاب الآخرة ، ومن هذه المقارنة يأتى الاعتبار الذى هو مقصود اللطف ·

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم حول وجوب اللطف على الله تعالى ، فذهب معتزلة بغـداد الى أن اللطف واجب على المكلف للمكلف ومن هؤلاء جعفر بن حرب وبشر بن المعتمر ، ولقد حكى الخياط وأبو الحسن الأشعرى عن بشر انه قال : ان عند الله لطفا لو فعله الكافر لآمن ، الا أنه ليس يجب عليه فعله لأنه يجب على الله فعـل الأصلح فى الدين فقط وقد فعـل ذلك بهم (١١) · ولقد أنكـر معتزلة البصرة قول بشر هذا وانتقده القـاضى عبد الجبار فى مواضع متفرقة من المغنى وكان يسمى بشرا وأتباعه باسم « أصحاب اللطف » ويرجع الخلاف بين معتزلة بغداد والبصرة حول هذه القضية الى عدة أمور :

منها : أن البغداديين يجعلون العلة فى وجوب اللطف ما يعتقدون من وجوب الأصلح على الله ، ومن هنا أوجبوا على الله التكليف وابتداء الخلق ، بينما يرى معتزلة البصرة أن العلة فى وجوب اللطف أنه لطف فى التكليف وليس لأنه متفرع عن القول بالأصلح ·

ومنها : ان الخلاف ليس راجعا الى كون الله قادرا وما يدخل تحت مقدوره ، وان كان فى مقدوره أن يفعل فى الكافر ما يؤمن عنده وانما يرجع الخـلاف فى أن الكافر هل يؤمن عند شىء من مقدورات الله أم لا ؟ ذهب البغدادية الى القول بأنه يؤمن ، ونفى ذلك معتزلة البصرة ·

ومنها : أن الله اذا أقدر العبد على فعل الخير ، ثم علم انه لا يختاره الا عند أمر آخر ، فهل يكفى الاقدار فى ذلك أم أن عليه تعالى أن يفعل به اللطف ؟ ذهب معتزلة بغداد الى القول بأنه لا يجب عليه الا الاقدار بينمـا يرى القاضى عبد الجبار والبصريون وجوب اللطف أيضا (١٢) لأن اللطف بمثابة الاقدار على الفعل ·

---

(١١) انظر مقالات الأشعرى : ١/٢٨٧ ، المغنى : ١٣/٢٠٠ ·
(١٢) المغنى : ١٣/٢٠٠ ، نظرية التكليف : ٣٩٧ ·

والذين قالوا بوجوب اللطف من معتزلة البصرة اختلفوا فى وجوبه ، فذهب أبو على الجبائى الى وجوبه فى كل حال فى حين ذهب جعفر بن حرب الى وجوبه فى بعض الأحوال فقط ، أما أبو هاشم الجبائى فقد أخذ برأى أبيه مرة ورجع عنه الى رأى حرب مرة أخرى (١٣) .

أما القاضى عبد الجبار فقد رأى وجوب اللطف بعد التكليف فقط أما اذا كان متقدما على التكليف أو مقارنا له فلا يجب عنده .

وذهب أبو هاشم الى أن الله تعالى لو لم يلطف لبعض المكلفين لما حسن منه أن يعاقبهم وان جاز من غيره أن يلومهم ويذمهم على فعل المعصية وكذا لو استفزه فى فعل ما كلف به أوامره بالقبيح أو رغبه فيه فانه لا يعاقب ولا يذم . وخالف القاضى أبو هاشم فى ذلك ، وقال : بل تسقط العقوبة فقط أما الذم فهو مستحق لفعل القبيح مع علمه به فلا يسقط بل هو يترتب على مجرد فعل القبيح بغض النظر عن التكليف به (١٤) .

واذا كان هناك طريقان موصلان للايمان أحدهما يوصل اليه مع اللطف والآخر يوصل اليه مع عدمه فهل يجوز أن يكلف الله العبد الايمان مع عدم اللطف ؟

حكى القاضى فى المغنى عن أبى على الجبائى منع ذلك لأن ذلك يوجب أن يكون الايمان واقعا على وجهين كلف على أحدهما دون الآخر ومن حق الايمان متى حصل ايمانا أن يكون المكلف مأمورا به على كل وجه متى وقع عليه كان ايمانا لأنه لو جاز أن لا يؤمن بايقاعه على وجه لو وقع عليه كان ايمانا لجاز أن ينهى المكلف عن ايقاعه على ذلك الوجه .

أما أبو هاشم فقد أجاز ذلك فيما رواه عنه جعفر بن حرب ، فلا يمتنع عنده أن يكلف الله الايمان مع عدم اللطف ويكون على هذا الوجه أشق والثواب عليه أعظم ، ويكون عدم اللطف له حينئذ بمثابة التمكين له فى زيادة الثواب على المشقة الحاصلة بدون اللطف .

وذهب القاضى عبد الجبار الى ذكر أربعة وجوه فى هذه المسألة :

١ – منها اثبات وجه للايمان يكون عليه صلاحا للمكلف ووجه آخر لو وقع عليه لا يسد مسد الوجه الأول .

---

(١٣) المغنى : ٨/١٣ ، ٢٨ ، ٨٢ .
(١٤) المغنى : ٧٤/١٣ – ٧٥ .

٢ ـ ومنها أن يبين أن الايمان يقع على وجهين يختلف حاله وحال المكلف فى ايقاعه عليها حتى يكون على أحد الوجهين أكثر مشقة من الوجه الآخـر ٠

٣ ـ ومنها أن الايمان يحصل له بفقد اللطف على وجه يحصل عليه ويصير لأجله أشق ووجه آخر يصير لأجله أخف مشقة ٠

٤ ـ ومنها أن يعلم للمكلف طريقا الى معرفة الوجه الذى كلف عليه والفصل بينه وبين الوجه الآخر الذى لم يكلف عليه ٠

واذا ثبت أن الايمان يقع عليه وجه يكون عليه صلاحا وعلى وجه آخر ليس صلاحا يكلف على الوجه الذى هو صلاح له والوجه الآخر لا يعتد به ٠ وبالتأمل فى رأى القاضى نجده لا يختلف كثيرا عن رأى أبى هاشم الجبائى لأن القاضى قد أثبت صحة التكليف بالايمان على الوجهين بلطف وبغير لطف على أن يكون فى أحدهما مشقة أكثر ليعظم ثواب المكلف بذلك (١٥) ٠

ثانيا ـ الصلاح والأصلح :

من أهم الأسس التى تقوم عليها نظرية المعتزلة فى العناية الالهية قولهم بالصلاح والأصلح ٠ ويعرف المعتزلة الصلاح بأنه النفع ، فكل ما علم نفعا علم صلاحا ، وما لم يعلم نفعا لم يعلم كونه صلاحا ، والنفع والصلاح لا يكونان الا لمن ينتفع بهما كالأحياء مثلا ، فلا نفع ولا صلاح للجماد أو الميت كما لا يستعمل الصلاح فى حقه تعالى وانما يضاف الصلاح الى من يصلح به كما يضاف النفع الى من ينتفع به (١٦) ، فالصلاح ضد الفساد وكل ما خلا من الفساد فهو صلاح ٠

أما الصلاح فالمراد به « ٠٠٠ الفعـل الذى لا شىء أولى أن يطيـع المكلف عنده منه » فهم يستعملون كلمة الأصلح فى موضع كلمـة الأولى بالاختيار (١٧) ، ويظهر ذلك فيما اذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه فانه يجب عليه تعالى اختيار الأصلح منهما للمكلف ٠

ولقد ظهرت نظرية الصلاح والأصلح فى تراث المعتزلة على يد النظام من معتزلة بغداد ، ولقد عبر عنها النظام بقوله : ان الله لا يقدر على أن يفعل

---

(١٥) المغنى : ١٧١/١٢ ـ ١٧٩ ٠
(١٦) المغنى : ٣٧/١٤ ٠
(١٧) المغنى : ٣٧/١٤ ٠

بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من عذابهم شيئا .. ولو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه فيها ولا يقدر أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا اذا علم أن الصحة والغنى أصلح لهم (١٨) .

ولقد اختلفت كلمة الباحثين قديما وحديثا حول نظرية الصلاح والأصلح .. هل هى نظرية اسلامية أم وافدة على الفكر الاسلامى من الثقافات الأخرى ؟

١ - ذهب عبد القاهر البغدادى الى أن النظام قد استقى هذه النظرية من الثنوية القائلين بالهين للخير والشر ، وان اله الخير لا يمكنه أن يفعل الشر (١٩) .

٢ - وقيل أن النظام والمعتزلة عموما تأثروا فى هذه النظرية بموقف أرسطو الذى يعنى أن الله يدير شئون العالم وفق خطة لا يحيد عنها وأنه ليس مطلق التصرف فى فعله . ونظرية المعتزلة فى الأصلح نوع من تقييد قدرة الله (٢٠) .

٣ - ويرى الشهرستانى أن النظام قد أخذ هذه النظرية من قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يصح أن يدخر شيئا من فضله عن عباده ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا لفعل (٢١) .

٤ - وهناك لفيف من الباحثين يرون أن النظام قد أخذ هذه النظرية عن اللاهوت المسيحى . فان رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح وخاصة يحيى الدمشقى (٢٢) .

٥ - وذهب هوروفتز من المستشرقين الى أن النظام قد أخذها من الفلسفة الرواقية التى تذهب الى أن الخير والشر يتبعهما حتما نوع من الثواب والعقاب حسب قوانين لا يمكن تغييرها .

---

(١٨) الفرق بين الفرق : ١٣١ - ١٣٤ ، الانتصار : ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ - ٢٧ .
(١٩) أنظر البغدادى : ١٣١ .
(٢٠) نظرية التكليف عند القاضى عبد الجبار : ٤٠١ .
(٢١) الملل والنحل : ١/٧٢ - ٧٣ .
(٢٢) المعتزلة لزهدى جار الله : ١٠٣ - ١٠٥ .

والذى لا شك فيه أن النظام قد أفاد من الثقافات المختلفة المعاصرة له سواء فى ذلك الثقافة اليونانية أو المسيحية ولكن الذى أشك فيه أن تكون نظرية الصلاح والأصلح بأكملها غريبة عن الفكر الاسلامى أو ترجع الى ثقافة بعينها أو مذهب فلسفى بالذات • والذين يرون تأثر المعتزلة بأرسطو فى هذه النظرية فانهم يرون أن مضمون قول أرسطو يعنى الحتمية والاضطرار فى القوانين التى تحكم الكون ، وهذا ما أنكره معظم المعتزلة الذين يؤكدون حرية الله واختياره المطلق لأفعاله •

أما ما ذكره الشهرستانى والبغدادى من أن هذه النظرية قد أخذها النظام عن الثنوية أو عن قدماء الفلاسفة فلقد فاتهم أيضا أن التراث الاسلامى وخاصة الكتاب والسنة ينطقان بأن الخير بيد الله وان الشر ليس اليه ، والمسلمون يجمعون على أن الله منزه عن فعل القبيح والظلم •

وليس صحيحا ما يذكره البغدادى عن تأثر النظام بالثنوية فى هذه النظرية ، فان النظام ـ فضلا عن معظم المعتزلة ـ قد أبلوا البلاء الحسن فى الرد على الثنوية وأصحاب الملل المخالفة •

وكما فات هؤلاء وأولئك أن رأى المعتزلة فى الصلاح والأصلح انما هو تطور طبيعى لاتجاههم العام فى قضايا الالوهية كلها • ولو عدنا بذاكرتنا الى الفصول السابقة فاننا نجد أن المعتزلةيجمعون على أن الله لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يقضيه وان جميع أفعاله تعالى لا تخرج عن منطق العدل والحكمة • ومعنى هذا باختصار أن الله لا يفعل الا الصلاح • فموقف المعتزلة من قضايا الالوهية يؤدى بالضرورة الى القول بالصلاح والأصلح ، والخطأ الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون أنهم نظروا الى قضية الصلاح والأصلح منعزلة عن غيرها من القضايا التى تتصل بها وتعد مقدمة لها وتؤدى اليها بالضرورة فان النتيجة المنطقية لنفى ارادة الشر وفعله وقضائه هى بالضرورة اثبات ارادة الصلاح فعله وقضائه بمقتضى قانون العدل والحكمة •

ولعل الذى دفع الباحثين المسلمين الى القول بأن نظرية الصلاح والأصلح غريبة على الفكر الاسلامى أن المعتزلة يستعملون فى ذلك لفظ « وجوب وواجب » بالنسبة لله ، والمسلمون قاطبة لا يقولون بوجوب شىء عليه تعالى ، ففعله تعالى اما فضل منه أو عدل ، وفات هؤلاء أن المعتزلة لا يستعملون الواجب بالمعنى الجبرى أو الحتمى المفروض على المرء من خارج ذاته وانما الواجب عندهم « ما يستحق الذم بألا يفعله على بعض

الوجوه » (٢٣) ، فليس فى حد الواجب الزام من خارج الذات الفاعلة وانما هناك التزام ذاتى بالفعل لأنه حسن يمدح فاعله ، ولم يخطر ببال المعتزلة أن يستعملوا الوجوب بمعنى الالزام الخارجى أو بمعنى الحتم مضافا الى الله ·

ولقد انتقلت فكرة الصلاح والأصلح من النظام الى سائر المعتزلة البغداديين والبصريين فذهب معتزلة بغداد الى أنه يجب على الله فعل الأصلح لعبده فى دينه ودنياه فلا يدخر الله عن المكلف شيئا يعلم أنه أصلح له الا وفعله ، كما يجب عليه أن يفعل أقصى ما يقدر عليه فى استصلاح عبده والا كان بخيلا ·

ولقد أراد البغداديون تطبيق نظريتهم فى الأصلح على أفعال الله تعالى بالمكلفين ففسروا كل أفعاله تعالى فى ضوء مذهبهم فى الأصلح وقالوا بوجوب خلق العالم على الله لأن ذلك صلاح له ليتوصل الانسان بذلك الى معرفته تعالى ووحدانيته فيعبده ليستحق الثواب فى الآخرة ولا يعطى عباده الا ما هو أصلح ، ولا يمنعهم شيئا الا اذا كان المنع أصلح من العطاء ، فاذا خلق بعض الناس فقيرا أو دميما أو أعمى فان ذلك الفعل فى ذاته ليس حسنا الا أنه بالاضافة الى ذلك الشخص بعينه وفى هذا الظرف بعينه هو أصلح شىء له وأنسب الأدواء لعلاجه ، فليس الأصلح هو الشىء الألذ أو الأكثر قبولا فى النفس وانما هو الأجود فى الحكمة والأصوب فى العاقبة كالحجامة والفصد وشرب الدواء الكريه فهذه أمور ربما تكون مؤلمة الا أنها أصوب فى العاقبة وأجود فى باب الحكمة (٢٤) ·

وقالوا بوجوب التكليف أيضا على الله لأن التكليف هو السبيل الوحيد لتعريض المكلف للثواب ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان ذلك اغراء لهم بفعل القبيح حيث خلق فيهم الشهوة والرغبة فيها ، كما قالوا بوجوب بعثة الرسل لأنهم الواسطة بين الله وعباده فى التكليف ، ولا يجوز أن يكون التكليف فوق الطاقة لأن القصد به النفع للعباد وليس تعجيزهم ·

وقالوا فى أمور المعاد من بعث وحساب وثواب وعقاب أنها واجبة عليه تعالى لأنه لما كان حسن التكليف منوطا بالثواب والعقاب كان البعث والحساب واجبا عليه من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسىء لكى تتم الغاية التى من أجلها خلق الله الانسان · ولهذا كان الحساب واجبا كذلك لتجزى كل نفس بما كسبت ·

---

(٢٣) المغنى : ١٤/١٧ ·
(٢٤) أنظر المعتزلة لزهدى جار الله : ١٠٣ ـ ١٠٤ ·

وكل ما ينال العبد عاجلا أو آجلا فهو صلاح له ٠٠ حتى تخليد الكافر فى النار لأنه لو خرج منها لعاد الى ما كان عليه من الكفر والمعصية ٠ وعلى ضوء ما تقدم نستطيع القول بأن المعتزلة قد طبقوا نظريتهم فى الصلاح والأصلح على الخلق والتكليف والمعاد كما قالوا ايضا بوجوب الوعد والوعيد لأن عدم وجوبه يفقد العبد الثقة فى الأمور التكليفية وهذا يعتبر فسادا فى التدبير (٢٥) ٠

ولقد توصل البغداديون الى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى على أساس انه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكون جوادا ، واذا لم يكن جوادا وجب كونه بخيلا وذلك ذم لا مدح فيه ٠ يقول القاضى عبد الجبار : انهم توصلوا بهذه الطريقة الى القول بوجوب الأصلح (٢٦) ٠

ولقد خالف القاضى عبد الجبار وسائر معتزلة البصرة آراء البغداديين فى كثير منها ، فقالوا بوجوب الأصلح على الله فى أمور الدين فقط (٢٧) ٠

أما أمور الدنيا فلا يجب عليه الأصلح فيها ٠ ومن هنا فلم يوجبوا عليه خلق العالم ولا تكليف العباد واعتبروا أن ذلك تفضل منه سبحانه على المكلفين كما تفضل باكمال العقل ابتداء دون تكليف ، وردوا رأى البغداديين فى القول بالأصلح بأمور كثيرة : ٠

١ ـ منها : لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح دائما ـ وهو يقدر على مالا نهاية له من ذلك ـ لوجب عليه مالا نهاية له من ذلك ، وذلك يقتضى وجوب مالا يصح مما وجب عليه أن يفعله لأنه لا يوجد أصلح الا وقد يكون فى العقل ما هو أصلح منه ، وتقدير هذا باطل (٢٨) ، وهذا رأى (أبو على الجبائى) ٠

٢ ـ ومنها : لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح لكان يجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للعبد بل هو الذى قصد غيره من الأفعال فى باب الدين صلاحا لأجله فلا يجوز القول بأنه ليس بصلاح ، ولو وجب عليه ذلك لقبح منه التكليف لأن التكليف انما يحسن حيث يتوصل به الى ما لولاه لم يحسن أن يفعل به ، ومتى قيل أن الثواب واجب لقبح التكليف (٢٩) ، وهذا ما ذهب اليه أبو هاشم ٠

---

(٢٥) المغنى : ٤٣/١٤ ٠
(٢٦) المغنى : ٤٧٤/١٤ ٠
(٢٧) منهاج السنة لابن تيمية : ٣٩/٢ ٠
(٢٨) منهاج المغنى : ٥٦/١٤ ٠
(٢٩) المغنى : ٩٠/١٤ ٠

٣ – ومنها : لو كان الأصلح واجبا عليه تعالى لما استحق شكرا على نعمة لأن الواجب لا يستحق الشكر عليه وانما يكون الشكر على التفضل لا على فعل الواجب (٣٠) .

٤ – ومنها : لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر للمذنب وأن يتفضل عليه بالنعيم لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم . وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكافر والفاسق ولا يغفر له وهذا يبين فساد رأى القائلين بوجوب الأصلح (٣١) .

ولقد قال البغداديون فى مذهبهم حين قالوا ان العقاب أصلح من العفو ومن التفضل بالنعيم ، حتى ذهب بعضهم الى أنه أعم صلاحا من الغفران .

ولقد رفض القاضى عبد الجبار نظرية الصلاح والأصلح على اطلاقها وفرق ما يجب كونه واجبا عليه تعالى وما يجب كونه تفضلا . فابتداء الخلق وتكليفهم ومنحهم العقل تفضل منه سبحانه . وهذا التفضل يلزم عنه أمور هى واجبة فى بابها كالتمكين من الفعل وازاحة العلة لأن ذلك يلزم عن التفضل بالخلق والتكليف ولا يجب ابتداء ولا يجب عليه الأصلح الا فى باب الدين فقط كالأعواض عن الآلام والألطاف والرزق . ولا تقاس على ذلك مصالح الدنيا لأن سبب وجوب ذلك على الله فى باب الدين أن المنع منها يعد منعا من التمكين أو هو بمثابة ذلك . وهذا يناقض أصل التكليف ولا يلزم شىء من ذلك فى مصالح الدنيا وان كان له سبحانه أن يتفضل به على من يشاء .

واذا كان معتزلة البصرة قد هاجموا البغداديين لقولهم بالأصلح فانهم أنفسهم لم يتخلصوا مما وقع فيه البغداديون ومعظم الانتقادات السابقة . كما توجه الى البغداديين يمكن فى نفس الوقت أن نوجهها الى البصريين فى قولهم بالأصلح فى باب الدين . اذ لا فرق بين أن يكون الأصلح فى باب الدين أو الدنيا مادام هناك اتفاق بينهما على وجوبه . كما أن انتقادات البصريين لم يفرقوا فيها بين الأصلح فى الدين والدنيا بل هى تشمل النوعين كليهما .

ولقد شذ جماعة من المعتزلة عن القول بالأصلح مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد وبشر بن المعتمر وجعفر بن حرب . فانهم لم يوجبوا الأصلح على الله وذهبوا الى أن عنده ألطافا كثيرة لا نهاية لها ولو فعلها بالكافر

(٣٠) المغنى : ١٤/٨٦ .
(٣١) المغنى : ١٤/١٠٦ .

لآمن ولكن ليس عليه فعلهـا لأنه لا يجب عليه الا ازاحة العلل والتمكين فقط (٣٢) ٠

وكان على المعتزلة بعد ذلك أن يفسروا أنواع البلاء الذى ينزل بالعباد أن يسألوا أنفسهم الأسئلة العديدة التى يظنـون أنها تنقض رأيهم فى القول بالأصلح وأن يجدوا لها حلولا تتمشى مع نظريتهم اذ من حق أى عاقل أن يسأل نفسه : ما هو معنى الأصلح فى البلاء والفقر والمرض ؟ وما هو الأصلح فى خلق الحشرات والحيوانات المؤذية ؟ وكان على المعتزلة أن يجدوا تفسيرا لكل هذا فى ضوء القول بالأصلح ، ومن خلال اجابتهم على كل هذه التساؤلات كانوا يشيعون التفسير الذى يظنونه صحيحا لكل أفعال الله الكونية ٠

فالمرض والبلاء غير المستحق يعد لطفـا وصلاحا لمـا فيها من حسن العوض وما ينزل بالمكلف من أنواع الغموم والمصائب ، فان كانت من فعله تعالى ، فان كانت بأمره فهى لطف لهم ان لم تكن عقوبة وان لم تكن بأمره فلابد منها من العوض ٠

وكذلك موت الصديق والآفات النازلة على الأموال من جهته تعالى ، فـهى لطف وصلاح يجب الصبر عليها وكذلك ذبح البهائم حسن لمـا فيه من العوض لهم وكذلك اتعاب النفس ابتغاء الأفعال الحسنة ٠

والدعاء على الفاسق والكافر لطف للداعى ، وخلق الحيوان المؤذى لابد فيه من الالطاف من حيث تعيده التحرز منه ٠

وكذلك أمـور الآخرة فان قانون الصـلاح والأصلح يسرى عليهـا ، والنصر والخذلان ثواب وعقاب ولطف وصلاح لأن الخذلان لا يكون الا عقوبة نازلة بمن فسـق من الأمم وعصى واسـتخف أو ترك المعونة فى باب الدين (٣٣) ٠

وقد يقال فى بعثة الرسل الى الكافر انها فساد أو استفساد له لأنه لولا بعثة الرسول اليه لما عرف كونه كافرا به وبكتبه ولكن ينبغى أن يعلم أن بعثة الرسول الى الكافر تمكين له من الايمان والأخذ بأسباب الصلاح لأن الرسول يدعوه الى الشريعة بما معه من المعجزة الدالة على صدقه وكل ذلك تمكين له (٣٤) ٠

---

(٣٢) المقالات للاشعرى : ٢٨٧/١ ٠
(٣٣) المغنى : ٩٥/١٣ ـ ١١٢ ٠
(٣٤) المغنى : ٢٢٢/١٣ ٠

وأمور الفقر والمرض والبلاء ، وان كانت تنزل بالعبد فانها ليست داعية له الى « ما لولاها كان لا يفعله من المعاصى » لأن العلم بوقوع المعصية عندها لا يعنى ضرورة وقوعها من أجل هذه الأمور وانما تكون الشبهة لو علمنا المعصية لأجلها ضرورة ، ولولا هذه الأمور لما وقعت المعصية ولا اختارها العبد وهذا لا يعلم الا بالسمع فلا شبهة فيه (٣٥) ٠

ولا يصح القول بأن هذه الأمور داعية الى ارتكاب المعصية لأن الداعية لا تحمل معنى الاجبار على الفعل أو الترك واذا اقترنت الداعية بالاعتقاد الجازم بأن الأصلح هو ترك الفعل الذى تدعو اليه لما كان لها أثر فى نفس المكلف وانما يظهر أثرها فى النفس الخالية من الاعتقاد الجازم أو الراجح (٣٦) ٠

وقد يجول بخاطر المرء أن الأصلح للعبد أن يرعاه الله ويحمله على الايمان والطاعة قهرا كما رزقه بغير اختياره وأوجده بغير اختياره وكلفه بغير اختياره ، ولكن ينبغى أن يعلم أن هناك فرقا كبيرا بين الأمرين فان الصلاح فى باب الدنيا يرجع الى فعله تعالى فقط نحو الخلق والرزق والشهوة واللذة وما أدى اليها ، وكل ما هذا شأنه فلا قدر منه الا وهو تعالى موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه ٠ أما الصلاح فى باب الدين فلا يكفى فيه ما يفعله تعالى بالمكلف دون فعل المكلف نفسه واختياره للطاعة والصلاح ولو انفرد فعله تعالى عن اختيار العبد لم يكن ذلك صلاحا له وانما هو استصلاح ، ولو فعل ذلك به فلا يكون هناك للتكليف معنى ولا للثواب والعقاب فائدة (٣٧) ٠

وهنا سؤال قد يرد على الذهن هو :

اذا كان كل ما يفعله الله تعالى هو الأصلح للمكلف فما فائدة الدعاء اذن ؟ يرى عبد الجبار أن المكلف ينبغى أن يرغب الى الله تعالى بالدعاء بما فيه صلاح أمره ٠ فالمريض كما ينبغى عليه أن يذهب الى الطبيب ليسأله الشفاء فينبغى أيضا أن يتوجه الى الله بالدعاء ليكشف عنه ما نزل به من ضرر ٠

والله يفعل ما فيه صلاحه ، كما قال تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » فاشترط تعالى فى اختيار ما يختاره من أمرهم

(٣٥) المغنى : ٢٢٠/١٣ ٠
(٣٦) المغنى : ٢١١/١٣ ٠
(٣٧) المغنى : ٢١٦/١٣ ٠

أن يكون فيه الخير لهم بالصلاح · ولهذا يجب على العبد أن يسأله ما فيه صلاحه مما هو أعلم به منه (٣٨) ·

ولقد التزم المعتزلة وخاصة البغداديين منهم أمورا ما كان لهم أن يقولوا لولا تمسكهم بفكرة الوجوب للصلاح والأصلح منها أن تكون النوافل كالفرائض من حيث الوجوب مادامت تؤدى الى الثواب ، ومنها أن يكون العقاب أصلح من العفو ومنها أن يكون التكليف واجبا لأنه هو الأصلح ، واذا قيل أن التكليف يكون أصلح للمؤمن فكيف يكون أصلح لمن علم انه سيكفر · قيل بأن ذلك صلاح لغيره · وهذا كلام غير مقنع لأن الله لا يضر أحدا من عباده لكى ينفع به الآخرين · ولقد حاول البصريون من المعتزلة ، وخاصة القاضى عبد الجبار أن يتخلصوا من كثير من تلك الالزامات التى التزم بها البغداديون ذلك لأن القاضى يفرض فى مذهبه تفرقة حاسمة بين ما هو واجب على الله تعالى وما هو تفضل منه (٣٩) ·

التكليف :

ينبغى ألا يتوقع هنـا حديثا تفصيليا عن التكاليف وانمـا سنقصر الحديث عن جهة كون التكليف حسنا وصلاحا للمكلف من ناحية ، ومن ناحية أخرى نود أن نبرز وجه العناية بالانسان فى ايجاب التكليف عليه · ذلك أن الحديث عن التكاليف بعامة يحتاج الى بحوث مستقلة وهذا يخرجنا عن مقصودنا فى هذا البحث ·

١ – ولقد عرف المعتزلة التكليف بتعريفات متعددة تختلف فيما بينها حسب اهتمام صاحبها بجهة معينة فى التكاليف فهو عند أبى هاشم الجبائى بمعنى « ارادة فعل ما » على المكلف فيه كلفة ومشقة ، أو هو الأمر والارادة للشىء الذى فيه كلفة على المأمورية (٤٠) ، ويبـدو من هـذا التعريف أن أبا هاشم جعله مقصورا على التكاليف الشرعية فقط ، ولذلك فان القاضى عبد الجبار قد وجـه اعتراضا عليه بأنه لا يشمل التكاليف العقليـة مع أن جمهور المعتزلة يقولون بها ·

٢ – وعرفه آخرون بأنه « اعـلام المكلف فعلا شاقا وارادته منه » واعترض عبد الجبار على هذا التعريف بأن التكليف قد يتناول مالا علاقة

(٣٨) المغنى : ٢١٤/١٣ ·

(٣٩) انظر فى ذلك نظرية التكليف عند القاضى عبد الجبار : د· عبد الكريم لقام ٤٠٦ ، ط بيروت سنة ١٩٧١ ·

(٤٠) المغنى : ٢٩٢/١١ ·

للارادة به ثم أن الاعلام قد يتضمن معنى الالجـاء ومع الالجـاء لا يصح التكليف ٠

٣ ـ وعند القاضى انه « اعلام الغير فى أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه فى ذلك على شكل لا يبلغ به حد الالجاء » (٤١) فالاعلام أو الاخبار الغير وامتناع المشقة وعدم الالجاء كلها أمور تعد أساسا للتكليف عند القاضى ٠

والتعريفات الثلاثة السابقة رغم اختلافها فيما بينها الا أنها تجمع على أن المشقة ضرورية فى التكليف ، والمشقة لا تعنى عند المعتزلة المشقة الجسمانية أو العضوية فقط ، وانما تعنى ـ بالاضافة الى هذا المعنى ـ فعل ما تنفر منه النفس أو ترك ما تشتهيه ، وقد تكون المشقة فى الفعل التكليفى نفسه وقد تكون من سببه المؤدى اليه ٠ ويؤكد المعتزلة على أهمية حصول المشقة فى التكليف حتى يتم للمكلف الاختيار بالترجيح بين دواعى الفعل أو الترك ٠ فان دواعى الفعل أو الترك تتردد فى النفس فى أن يفعل المكلف الفعل أو لا يفعله ، وهل سيخضع لدواعى الفعل التكليفى أو سيقتصر على دواعى الترك ؟

والسؤال الآن هو : اذا كان التكليف لابد فيه من المشقة فما الصلاح فى ذلك للمكلف وأى عناية به فى تكليفه بأمر يلزم عنه مشقة وعناء ؟ أليس التكليف بهذا المعنى يلحق الضرر بالمكلف ؟

ان الاجابة على هـذا السؤال تضعنا مباشرة أمـام جهـة العنـاية بالانسان ومصيره ٠ كما توضح لنا فى الوقت نفسه جهة الصلاح والنفع فى التكاليف ٠

وينبغى أن يعلـم هنا أن تعريض المكلف للمنفعـة يجرى فى حسنه وصلاحه مجرى ايصال المنفعة نفسها الى المنتفع بها فيحسن منا أن نعرض شخصا لقليل من المشقة لكى يتبوأ بها مكانة لولاها لمـا حصلت له تلك المكانة ، والأمر فى ذلك كالطالب الذى يتحمل بعض المشقة بعض الوقت فى المذاكرة والتحصيل ليتبوأ بذلك مكانة عالية فى الوظيفة ، والمريض الذى يتحمل ألم بتر أحد أعضائه ليعيش صحيحا ٠ وهذه القضية ترتبط بقضية ربط الأسباب بالمسببات والوسائل بالغايات فانها أساس هام فى انتظام أمور الحياة ، وسنة الله لا تختلف فى ذلك ٠ واذا كان فى التكليف بعض

---

(٤١) المحيط بالتكليف : ٢/١ جـ ١ نظرية التكليف ٣٨ ٠

المشقة فان ذلك سهل جدا اذا ما قورن بنعيم الآخرة وما فيها فالله قد كلف العبد ليتوصل بهذه التكاليف الى « ما لولاها لما حصل له تلك المكانة العالية » فالأصلح له أن يتعب قليلا ليسعد كثيرا ، والمشقة بالتكاليف ليست مقصودة لذاتها هنا بل المقصود هو تنعم الانسان بثوابها فى الآخرة وهذا هو وجه العناية بالانسان فى التكاليف فضلا عما فيها من صلاح له فى دينه ودنياه معا لأن الله لا يأمر الا بما فيه صلاح العبد ولا ينهى الا عما فيه ضرر فالعناية موجودة فى التكاليف أمرا ونهيا فالله خلق العبد لينفعه ولا يصل النفع كاملا الى الانسان - فى عرف الشرع - الا بالتكاليف . ومن هنا جعل المعتزلة علة الخلق كامنة فى التكاليف والثواب المستحق أفضل وأكثر سرورا فى النفس من الثواب المتفضل به ، والتكاليف هى السبيل الوحيد لاستحقاق الثواب (٤٢) .

وعناية الله بالانسان لم تظهر فى خلقه وتكليفه فقط وانما بدت أيضا فى اعانته على فعل ما كلف به من التمكين وخلق الاداة وازاحة العلل والوعد بالثواب على الفعل الحسن ، وليست التكاليف عندهم تجب على اطلاقها على جميع الناس بلا استثناءات لهم ، فان هناك ظروفا قد تمنع الانسان من فعل ما كلف به . ومن هنا وضع المعتزلة شروطا للمكلف كما وضعوا شروطا للفعل التكليفى نفسه فلا يكلف الله الا بالفعل الحسن .

شروط المكلف :

لا تختلف الشروط التى يضعها المعتزلة للتكليف عن الشروط التى يضعها الفقهاء عادة لصحة الأحكام الشرعية على المكلف ، وقد وضعوا لذلك شروطا لصحة التكليف أهمها :

١ - القدرة على الفعل والترك ، فلا يكلف العاجز ، واذا زالت القدرة سقط التكليف . وهذا الشرط يتضمن شرط الاختيار وزوال الاكراه والالجاء فلا تكليف على المكره والمضطر ، والارادة تعتبر هنا ضرورة من ضرورات اختيار الفعل أو تركه لأن ذلك الاختيار يعتمد على قوة الدواعى والصوارف وترجيح أحد الجانبين هو حظ الارادة من الفعل ، ولكى يتعرض المكلف للثواب أو العقاب فلابد من وجود النفرة من الحسن وشهوة القبيح حتى يثبت معنى المشقة فى الفعل ليثاب على ذلك فلابد مع شرط القدرة من الارادة والاختيار والمشقة ، وكل هذا يتضمن العلم بالفعل وكيفيته (٤٣) .

---

(٤٢) المغنى : ١٣٩/١١ .
(٤٣) المغنى : ٥٩/١١ .

٢ ـ التمكين من وجود الآلات التى لابد منها فى اتيان الفعل كالعقل وسلامة الأعضاء لتصح الصلاة قياما والاستطاعة فى الحج والنصـاب فى الزكاة ٠ وهذا الشرط يعد من كمال القدرة اذا عبرنا عنها بالاستطاعة كما يعد بوجه ما من باب ازاحة العلل ٠ واذا كان الفعل التكليفى معلقا بشرط الآلة فلا يجب الفعل على فاقدها لأن ذلك يكون من باب تكليف مالا يطاق ولا يكلف الله نفسا الا وسعها (٤٥) ٠

٣ ـ التخلية بين المكلف وفعل ما كلف به ٠ فلا يجوز أن يكلفه الله بأمر ما ويحول بينه وبين الفعل ، ومتى وجد مانع زالت التخلية وتعذر الفعل فيقبح التكليف (٤٦) ٠

ولا يشترط فى صحة التكاليف قبول المكلف فيها ، فسـواء قبلهـا الانسان أو رفضها فان ذلك لا يؤثر فى وجوبها لأن الغرض منها ـ كما سبق ـ ايصال وسيلة النفع الى المكلف أو اعلامه بأن له أن يفعل هذا النفع أو لا يفعل فالمهمة هنا هى اقامة الحجة عليه لتصبح مساءلته بعد ذلك عن التقصير فيها ، واشترط بعضهم اللطف فى التكليف ٠ ولم يقبل القاضى هذا الشرط لأن اللطف لا يجرى مجرى التمكين أو القدرة على تحصيل الفعل حتى تشترط فى صحة التكليف به ٠ واذا ما تكاملت الشروط السابقة وجبت التكاليف على العبد كما تفضل الله عليه بها ٠

ويتضـح من الشروط السـابقة أن الله لم يكلف العبـد الا اذا كان مستجمعا لمؤهلات التكليف ، وليس معنى هذا أن فاقد الشرط يعد مقصرا أو يحاسب على الترك بل على قدر استطاعة المرء يكون تكليفه وتصبح مساءلته ٠ وقد عالج الأصوليون هذه الحالات الاستثنائية بقاعدة أصولية عبروا عنها بقولهم « اذا أخذ ما وهب سقط ما وجب » بمعنى أن التكليف يكون على قدر الاستطاعة ٠ وهذا مظهر عناية الله بالانسان فى التكليف وخاصـة اذا علمنـا أن غاية التكليف عندهم هى الحصـول على الثواب المستحق ٠

وهناك مظهر آخر من مظاهر عناية الله بالانسـان فى التكليف عنـد المعتزلة ، فقد اعتبر المعتزلة أمورا عدة فى الفعل التكليفى وكلها تدور حول تحقيق هدفين أساسيين للعبد هما : جلب المنافع ودفع المضار ، سواء كان ذلك فى باب الدين أو الدنيا فلا يجوز أن يكلف الله بالقبيح ، ولا مالا صفة

(٤٤) المغنى : ٣٠٩/١١ ٠
(٤٥) المغنى : ٣٠٩/١١ ٠
(٤٦) المغنى : ٣٧٠/١١ ـ ٤٠٦ ٠

له زائدة على حسنه ولا عبرة فى ذلك بكون التكليف دينيا أو دنيويا ، ولذلك فان الانسان مطالب عقلا وشرعا باتيان الفعل الذى يتحرز به من المصائب ويستحق الذم على ترك ذلك فى الدنيا والعقاب فى الآخرة ، فالله تعالى يعاقب قوما رضوا بالذلة والهوان وقبلوا الظلم والخضوع لأناس طغوا وبغوا عليهم فقال لهم تعالى « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » فرارا من الذل والظلم وذلك بعد أن توانوا عن مقاومة الظالمين . فتحقيق المصلحة للنفس دينا لا يفترق عنه تحقيق المصلحة لها فى الدنيا (٤٧) وكلا الأمرين قد كلف الانسان تحصيله واتيانه .

وقد يطرأ على الذهن سؤال هو : قد يكون هناك عناية فى التكليف بالعبد اذا كان مؤمنا ، ولكن أى عناية به اذا كان كافرا ؟ أما كان الأولى والأصلح عدم تكليفه ابتداء ؟

للاجابة على ذلك يجب أن نعرف أن الله لم يمكن المكلف من الطاعة فقط دون المعصية لأن التمكين لابد فيه من الشىء وضده ولو مكنه من الطاعة فقط لكان ذلك الجاء له وليس تمكينا ولا يصح منه تعالى أن يكلف الطاعة دون أن يمكن من فعل المعصية كما لا يصح أن يخلى بينه وبين الطاعة ويمنعه من المعصية لأن الفعل الواحد اذا صح أن يفعل على أحد الوجهين لم يصح أن يمنع من أحدهما دون الآخر وهذا يجب اطراده فى كل أنواع التمكين (٤٨) وما دام العبد قد مكن من الشىء وضده على السواء فاذا اختار أحدهما يكون هو المسئول عن اختياره وليس المسئول من مكنه من كلا الاختيارين لأن التمكين فى ذاته حسن والالجاء الى أحدهما دون الآخر قبيح فى بابه وحسن التكليف بالنسبة للكافر لا يختلف عن حسنه بالنسبة للمؤمن لأن الغرض فيهما واحد وهو ارادة النفع ، وذلك صلاح لا شر فيه .

ويجب أن يعرف أيضا أن المعتبر فى حسن التكليف هو القصد منه ، وليس حال العبد قابلا لذلك ، اذ لو كان المعتبر فى ذلك حال العبد وأنه لابد من العلم بايمانه ليحسن تكليفه لجاز أن يأمره الله بالقبيح اذا علم أنه لا يفعل الا الحسن لأن حال المكلف فيهما واحدة . فالغاية من التكليف هى وجه حسنه وليس حال العبد (٤٩) ولو كان حال العبد مؤثرة فى حسن التكليف لكان قبول المؤمن للايمان هو الذى جعله حسنا ولولا قبول المؤمن له لكان قبيحا فى حقه أيضا ولو كان كذلك لكان العبد هو الذى جعل فعل

---

(٤٧) المغنى : ٥٢٨/١١ .
(٤٨) المغنى : ١٦٦/١١ ـ ١٧٤ .
(٤٩) المغنى : ٢٨٤/١١ .

الله تعالى احسانا بقبوله التكليف وجعله مستحقا للشكر من هذه الجهة ، وهذا يؤدى بالضرورة الى أن صفات أفعاله تعالى تكون مكتسبة من العبد القابل لها معنى كونها حسنة وخيرا وليس من جهته تعالى (٥٠) ٠

والله تعالى لم يتدخل فى أفعال المكلف وانما ترك له حريته الكاملة ليختار ما يشاء من أفعال فلم يلجئهم الى فعل معين ولكن مكنهم من القيام بالتكاليف وبين لهم بما نصب من أدلة أن عليهم واجبات وتكاليف ووعد وتوعد بالثواب والعقاب على الفعل أو الترك وعلى أساس من التكاليف الشرعية كانت الدار الآخرة وما فيها من حساب وجنة ونار تعتبر ضرورة أخلاقية كما هى حقيقة دينية وان حاجة الأخلاق اليها لا تقل فى أهميتها عن حاجة الاعتقاد على السواء ٠

الآلام والعوض عليها :

من القضايا المكملة لموقف المعتزلة من العناية الالهية بالانسان موقفهم من قضية الآلام والعوض عليها فلقد أجمع المعتزلة على القول بالعوض ووجوبه على الله من أجل الآلام التى تصيب المكلف وغيره من الحيوانات والأطفال بلا ذنب سابق منهم ٠ ولقد أكد المعتزلة قولهم بوجوب العوض انطلاقا من موقفهم من قضية العدل الالهى فالله تعالى عادل فى فعله لا يظلم فاذا آلم أو أمرض أو أمر بما فيه ألم من ذبح الحيوان فان العدل يقضى بوجوب العوض عليه تعالى ، ولقد لاحظ المعتزلة أن الكون ملىء بالآلام والأمراض التى تنزل بالانسان سواء كان مكلفا أو غير مكلف ، فالطفل كثيرا ما يتألم من مرض يصيبه بلا ذنب سابق ، والحيوان يتألم ولا ذنب له ٠ ولقد ورد الشرع نفسه بالأمر بذبح الحيوان أو ندب اليه وهذا فيه ألم ومشقة تلحق بالحيوان المذبوح ٠ وكل هذه الأفعال لا يصح أن تكون خالية من العوض لأن الحيوان والطفل لم يذنبا حتى تكون هذه الآلام مستحقة لهم ، وهذه الآلام والأمراض لا يصح أن تقع من الله بالناس خالية من الحكمة أو تقع على وجه يكون ظلما أو عبثا ٠ ووجوب العوض عليها يخرجها عن كونها ظلما ولابد فيها من وجه آخر ليخرجها عن كونها عبثا وهو الاعتبار للمكلفين ٠

لقد أتى المعتزلة بنظرية العوض ليفسروا بها كل مظاهر الآلام التى تحل بالمكلفين وغيرهم من قبل الله تعالى وحاولوا جاهدين أن يتلمسوا السبيل الى وجه يحسن منه تعالى هذه الأفعال فقالوا بالعوض ٠

---

(٥٠) المغنى : ١١/٢٧٤ ٠

ولقد فرق المعتزلة فى ذلك بين الآلام التى تقع جزاء أو عقابا على فعل سابق من المكلف بمشيئته واختياره كالألم الناتج عن حد السرقة أو حد الزنا فلم يوجبوا فى مثـل هذا الألم العوض على الله تعالى لأن الألم هنا يكون مستحقا أما الآلام التى تقع من جهته تعالى سـواء أمر بها كذبح الحيوان أو كانت نتيجة قضاء كونى كاتلاف الزروع فان هذا يجب فى مثلها العوض عليه تعالى ٠

ولو كانت الآلام من غير الله تعالى ودون جريرة سابقة فان العوض فى ذلك يكون على مرتكبها حيث يؤخذ من حسناته ويعطى للمجنى عليه واذا لم تكن له حسنات فان الله بصرف الآلام عن المكلف أو يعوضه عليها ٠

واذا كان المعتزلة قد أجمعوا على القول بالعوض فانهم قد اختلفوا فى تفصيلات هذه القضية فهل يجب العوض فى الدنيا أم يؤجل الى الآخرة ؟ وهل تكون الأعواض دائمة أم تنقطع ؟ وهل الأعواض يبطلها الذنب والسيئة أم لا علاقة لها بذلك ؟ وهل تجب الأعواض ابتداء وتفضلا أم أنها مستحقة كالثواب ؟ وهل يصح أن يؤلم الله لأجل العوض فقط أم للعوض والاعتبار ؟ وهل يعوض اليها عن الآلام النازلة بها من المكلفين أم لا ، وكيف يكون العوض لها ؟ وهل يؤلم الأطفال لعلة أم لغير علة ؟ الى غير ذلك من المعانى التى اختلفت حولها كلمة المعتزلة ٠ ولا يعنينا هنا أن نعرض لهذه التفصيلات بقدر ما يعنينا الكشف عن معنى العناية الالهية بالانسان فى قضية العرض عند المعتزلة ٠

وهذه القضية تعد امتدادا وتطورا لموقف المعتزلة من قضية العدل الالهى والله تعالى خلق الانســان لينفعه فالآلام التى لم تنزل به لا يصح كونها عبثا وظلما ولا يصح أن يؤلم الله الحيوان والأطفـال بلا جريرة دون أن يعوضهم على ذلك ٠ لهذا المعنى لم تكن الآلام والأمراض شرا فى نظر المعتزلة ولم يكن الضرر النازل من جهته تعالى قبيحا لأنه يهدف الى تحقيق مصلحة وجلب منفعة للمكلف ، والآلام ليست كلها قبيحة أو حسنة وانما هناك شروط متى تحققت فى الآلام فانها تكون حسنة واذا خلت منها فانها تصبح قبيحة ، وحاولوا أن يفسروا بها الألم النازل على المكلف من جهته تعالى ويطبقوا عليه الشروط التى وضعوها لكى يخرجوه عن كونه قبيحا فعندهم أن الألم يكون حسنا على سبيل الاجمال اذا خلى عن كونه عبثا أو ظلما ، وهذا يتحقق بالشروط الآتية :

١ ـ اذا اقترن بالألم نفع أكبر منه يوفى عليه ٠

٢ ـ اذا كان الألم لدفع الضرر أعظم منه وسواء تيقن وجود أحد هذين الشرطين أو ظن ذلك ظنا راجحا فانه يحسن خلافا لأبى هاشم فانه لم يجز الظن فى ذلك واشترط تحقق دفع الضرر أو جلب المنفعة ٠

٣ ـ أن تكون هذه الآلام مستحقة بأن تكون عقوبة على فعل سابق كالحدود والكفارات ٠

٤ ـ أن يقصد بها جهة الاعتبار فالله تعالى قد يؤلم المكلف أو غيره ليعتبر بذلك هو أو غيره من المكلفين ، والألم فى هذه الحالة يكون من نوع اللطف بالعباد ٠ وهنا لابد من وجوب العوض نفيا لمعنى الظلم (٥١) ، هذا ما ذهب اليه القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة وذكر فى المغنى عن أبى هاشم أن النفع ودفع الضرر والاستحقاق أمور تخرج الآلام من أن تكون قبيحة ، وقال ان هذا هو ما ذهب اليه أبو على أيضا (٥٢) ، وذكر عن أبى على أنه كان يرى أن الألم يحسن لمجرد العوض وأنكر ذلك أبو هاشم وقال لابد مع العوض من الاعتبار أيضا ، ولقد لخص القاضى عبد الجبار موقفه من الآلام فيما يأتى :

أن الآلام قد تنزل بالمكلف وبغيره ، فاذا نزلت بالمكلف فلابد فيها من الاعتبـار والعوض ، والاعتبـار يخرجها عن كونها عبثا والعوض يخرجها عن أن تكـون ظلمـا ٠ واذا نزلت بغـير المكلف فلابد فيهـا من الأعواض ما يوفى عليها حتى تخرج عن كونها ظلما ولابد أن يكون فيها اعتبار ولطف بالمكلفين لتخرج عن كونها عبثا فالله لا يبيح ذبح البهائم لمجرد العوض فقط وانما لابد أن يجتمع اللطف والاعتبار مع العوض (٥٣) ، ولا يجوز أن يؤلم الله الخلق لمجرد دفع الضرر لأنه تعالى يقدر على دفع الضرر دون ألم يحيط بهم ٠

هذه المعانى التى اعتبرها المعتزلة شروطا فى حسن الألم أرادوا أن يفسروا بها كل أنواع الآلام النازلة بالمكلفين وغيرهم ليحسن بذلك فعله تعالى بعباده ، ولم يخرج من ذلك فعل الا وفيه حكمة هى جهة الاعتبـار وعدل هو وجه العوض ٠ وبهذا استطاعوا أن يطبقوا قانون العدل الالهى والحكمة على كل مظاهر الحياة السار منها والمؤلم على السواء ٠

وهنا تجب الاشارة الى دقة المعتزلة فى التفرقة بين العوض والثواب مع أن كليهما جزاء مستحق على الله تعالى ٠ فالعوض كما عرفه القاضى عبد الجبار « كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والاجلال لأنه حينذاك يكون ثوابا » (٥٤) ، ويجب العوض على فوات النفع كما يجب على الحاق الضرر ٠

---

(٥١) أنظر شرح الأصول الخمسة : ٤٨٤ ، المغنى : ٢٢٩/١٣ ٠
(٥٢) المغنى : ٢٢٩/١٣ ٠
(٥٣) المغنى : ٤٣١/١٣ ، ٤٥٧ ٠
(٥٤) المغنى ٠

أما الثواب فهو مستحق للعباد جزاء على فعلهم الطاعات ، ويقع على سبيل التعظيم والاجلال من الله ، ومن هنا كان الثواب أرفع قدرا وأعلى منزلة من العوض ، وكما يختلف الثواب عن العوض يختلف أيضا عن التفضل لأن العوض يكون مستحقا عن ضرر لاحق بالمكلف أما التفضل فانه غير مستحق ولفاعله أن يفعله بالغير وأن لا يفعله مثل ابتداء الخلق وتكليفهم ٠

وفصل المعتزلة القول فى العوض عن الآلام التى تقع عن سبب مشترك بين الله وعباده ويفرقون بينها وبين السبب المستقل من جهة الله أو العبد ويقصدون بذلك تحديد المسئولية حتى لا يضيع العوض بين الناس ، وهذه نظرة لها أهميتها فى حفظ الحقوق الاجتماعية بين الأفراد ٠ فكثيرا ما يصاب المرء نتيجة من جراء التصرف السيىء من الآخرين وكثيرا ما تضيع الحقوق بسبب عدم تحديد المسئولية فى مثل هذه الأمور اعتذارا بالقضاء والقدر أو عدم القصد أو عدم عزم النية ٠ هنا نجد المعتزلة ينبهون الى ضرورة تحديد المسئولية وعلى من يجب العوض ٠ فاذا كان الفعل من جهة الله كان هو المتضمن لعوضه والا فيجب على الجانى العوض فى ذلك ، ويفصل القاضى عبد الجبار فيقول : كل ألم يحدث من قبله تعالى عند أى فعل يفعله العبد يكون حدوثه واجبا لعادة أو غيرها فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه نحو أن يضع أحدنا طفلا فى العراء تحت البرد فان ما يلحق بالطفل من الألم بسبب ذلك يكون من فعل العبد لأنه هو المعرض له للفعل ابتداء ، والعادة قد تختلف أما قانون الأشياء فلا يختلف ٠ فنحن نعلم أن الاقتراب من النار محرق ونقيض ذلك لا يكون الا على يد الأنبياء ، والعادة جرت بأن يلحق الطفل الضرر اذا تعرض للبرد فصار ذلك فى حكم الواجب وصار العبد كأنه هو الذى تسبب فى ذلك فيكون العوض عليه هو وكل ما أمر به أو أباحه أو ندب اليه يجب فيه العوض عليه تعالى نحو ذبح الحيوان واستخدام العبيد وركوب البهائم ، لأن هذه أمور أباحها الشرع لينتفع بها الانسان فى شئون حياته ويلحقها فى ذلك الضرر فوجب فيها العوض (٥٥) ٠

وكل ألم يحسن من العبد فعله عند ألم يكون من جهته تعالى فالعوض فيه على الله تعالى لأنه يصير كأنه من جهته حيث حسن لمكان فعله ولأن فعله تعالى هو السبب فى ذلك الألم الثانى ويكون العوض واجبا هنا عند الالجاء الى الألم الثانى ولم يكن هناك من سبيل سوى ذلك والا فيكون العوض على المكلف (٥٦) ٠

(٥٥) المغنى : ٤٤٩/١٣ وما بعدها
(٥٦) المغنى : ٤٤٩/١٣ ٠

ولا يجب عليه تعالى العوض بالتمكين من الفعل لأن من يعطى غيره سكينا ليذبح شاة فقتل بها انسانا يكون العوض على القاتل نفسه ، ولو كان العوض في ذلك على الممكن لوجب أن يكون العوض فيما وقع فى العالم من أنواع القتل على الحدادين والصياقلة (٥٧) ٠

وينتقل العوض عند المعتزلة من الفاعل له الى من أباحه أو أمر به أو ندب اليه أو ألجأ (٥٨) سواء وقع ذلك من الله بالانسان أو من الانسان بانسان آخر٠ وهذا يبين لنا دقة المعتزلة فى تحرى المسئولية وتحديد المسئول عنها ٠

ومن عناية الله بخلقه أن ادخر لهم العوض فى الآخرة لأن العوض فيها أصلح ، وهذا عند أبى على وعند القاضى لا مانع من أن يقدمه الله للعبد فى الدنيا أو يدخره له فى الآخرة (٥٩) ٠

---

(٥٧) المغنى : ٤٦٨/١٣ ٠
(٥٨) المغنى : ٤٥٢/١٣ ـ ٤٦٣ ٠
(٥٩) المغنى : ٣٩٩/١٣ ٠

موقف الأشـاعرة

من وجود الشر فى العالم

عرضنا فى الفقرات السابقة موقف المعتزلة من قضية وجود الشر فى العالم وابنا عن موقف جديد فى فكر المعتزلة يشكل بالضرورة نظرية فى عناية الله بالمكلف • كما ان الفقـرات السـابقة توضح لنا أن هناك نزعة تفاؤلية تسود مذهب المعتزلة الكلامى وخاصة ما يتعلق بالجانب الانسانى • ومن أهم مظاهر هذه النزعة التفاؤلية عندهم رأيهم فى اللطف والتكليف والأصلح والعوض والآلام • وموقف المعتزلة من كل هـذه القضايا انمـا يصدرون فيه عن موقفهم من العدل والحكمة الالهية فهما قطبا الرحى فى كل الأفعـال الالهية ، هذا فيما يختص بموقف المعتزلة • ونريد الآن أن نتعرف على موقف الأشاعرة من قضية وجود الشر فى العالم ومدى تعلق القضاء الأزلى بها •

وبادىء ذى بدء علينا أن نعرف أن مواقف الأشاعرة من القضايا الالهية التى عرضنا لها فيما سبق (الارادة ـ العدل ـ الحكمة ـ القضاء والقدر) هى التى ستملى عليهم بالضرورة موقفهم من قضية وجود الشر فى العالم ، كما أن موقفهم من القدرة الالهية وشمولها هو الذى يفسر لنا رأيهم فى مصدر الشر ومن الذى يخلقه وما نصيب الجانب الالهى من المسئولية عن ذلك •• وهذه القضايا كلها متشابكة ويفسر بعضها بعضا •

ويجمع الأشاعرة على القول بأن الشر والخير كلاهما من الله وان الشر لا يخرج عن القضاء الأزلى ، ولو كان الشر خارجا على القضاء الأزلى لكان معنى هذا ان الله عاجز لا يستطيع أن يدفع وجود الشر من ملكه • ومع ان الأشاعرة يجمعون على ذلك الا أننا نجد لديهم مواقف متمايزة فى تفسير صدور الشر عن الله •

الموقف الأول : وهو موقف متقدمى الأشاعرة وهو السائد فى معظم كتبهم ويفسر صدور الشر عن القضاء الالهى بمقتضى القدرة المطلقة التى ينبغى ألا تحد بحـدود ولا يمنعها عن مباشرة أثرها مانع • اذ لو كانت القدرة الالهية غير فاعلة للشر أو كان الشر خارجا عن مقدورها لكان معنى

هذا أن معظم ما يقع فى ملك الله يكون خارجا عن ارادته وقدرته . وهذا التفسير هو ما نجده لدى معظم الأشاعرة . فأبو الحسن الأشعرى يصرح فى الابانة بأنه اذا لم تكن القبائح مرادة لله لزم أن يكون أكثر ما فى كونه تعالى حادثا بدون ارادته وهذا علامة الضعف والعجز (١) وهذا المعنى نفسه نجده عند الجوينى فى « لمع الأدلة » فلو كان الشر غير مراد لله ـ مع أن العالم طافح به ـ لكان ذلك تعجيزا لارادة الرب سبحانه عن نفوذ مراده فى كونه (٢) ، وعلى هـذا النحو من التفسـير كان ابن حزم فى الفصل (٣) والغزالى فى معظم كتبه (٤) ، فالأشاعرة يفهمون أن خروج الشر عن ارادة الله وقدرته يتضمن التعجيز للقدرة الالهية . ومن هذا المنطق كان الله خالقا للشر ومريدا له لأنه الخالق لكل شىء لا يسأل عما يفعل . ومعاصى العباد وشرورهم كلها بقضاء الله وارادته فهو الذى خلقها وهو الذى يعذب عليها فى الآخرة .

وليس فى شىء من ذلك مجانبة لمعـانى العدل والحكمـة لأن العدل والحكمة هو ما أمر به والقبيح ما نهى عنه ، وتفسـير صدور الشر عن القضاء بهذا المعنى لا يحمل فى ضمنه معنى الاكراه أو الجبر بالنسبة لله ، ولهذا فهو يفعل الخير والشر على سواء بمحض اختيـاره ومطلق ارادته ومشيئته .

الموقف الثانى : ونجده عند الرازى من متأخرى الأشـاعرة فى كتاب « المباحث المشرقية » حيث يقسم الشر الى قسمين ، فهو اما أمور عدمية واما أمور وجودية ، فالشر العدمى على ثلاثة أقسام :

١ ـ فهو اما أن يكون عدما لأمر ضرورى للشىء فى وجوده كعدم الحياة فهى ضرورية للشىء فى ذاته وعدمها شر له .

٢ ـ واما أن تكون عدما لأمور نافعة للشىء فى وجوده ونفعها ضرورى الوجود لبلوغ الشىء حد الكمال مثل العمى ، فوجود البصر نافع وضرورى للشخص لكى يبلـغ حد الكمـال ، وعدمه شر ولكن ليس وجوده ضروريا فى ذاته .

---

(١) الابانة : ٤٦ ـ ٤٨ .
(٢) اللمع للجوينى : ٩٧ ـ ٩٨ .
(٣) الفصل : ٣/٩٤ .
(٤)

٣ - واما أن يكون عدما لأمور ليست ضرورية للشيء فى وجوده ولا فى بلوغه حد الكمال فى الخلقة ولكنهـا كالفضـل المفيد له فى كماله كالعلم والهندسة والفلسفة للانسان .

فهذه الأنواع الثلاثة تعد شرا عدميا والشر نتج عنا عن عدم الشيء النافع سواء كان ضروريا أو غير ضرورى .

أما الشر الوجودى فهو الذى ينتج أو يأخذ صفة الشر من وجود شيء ضار كالحرارة المفرقة لاتصال الأجزاء ، والشر بالذات هو عدم ضروريات الشيء كعدم الحياة أو عدم منافع الشيء الضرورية كعدم البصر بالنسبة للعين ، فعدم الحياة وعدم البصر لا حقيقة لهما الا أنهما عدم أمور ضرورية للشيء أو نافعة له وهما من حيث هما كذلك شر ، وليست هناك جهة أخرى يمكن اعتبارهما شرا لأجلها .

وعدم الفضائل المكملة للشخص كعدم الفلسفة مثلا فظاهراتها ليست شرا ذاتيا .

والشر الوجودى ليس شرا بالذات وانما هو شر بالغرض لأنه يتضمن عدم أمور ضرورية للشيء فى ذاته . فنحن لا نجد شرا وجوديا الا وهو كمال بالنسبة لفاعله وتعرض شريته بالقياس الى شيء آخر خارج الذات الفاعلة . فالظلم مثلا يصدر عن القوة الغضبية وهى طلابة للغلبة دائما . والغلبة من كمالها وهى فائدة خلقها ، فهذا الفعل بالقياس لها خير وان ضعفت عنه يكون بالقيـاس لها . وكذلك النار فان الاحـراق من كمالها لكنه شر بالنسبة لمن تألم به وزالت سلامته بسببه وكذلك القتل فكون الانسان قويا على استعمال الآلة خير وكون الآلة قادرة على القطع خير وكون الرقبة قابلة للقطع خير لكن القتل فى نفسه شر حيث يتضمن زوال الحياة . وهذا يثبت أن الشر الوجودى ليس شرا بالذات لكنه شر اضافى عارض .

ولو تفحصنا أشياء هذا الكون فسوف نجد أن الله لم يخلق شيئا يكون شرا من جميع الوجوه ولا يكون الشر فيه غالبا أو مساويا ، وانما يخلق ما هو خير محض أو ما الخير يغلب فيه على الشر . فالأمراض وان كثرت لكن الصحة اكثر ، والحرق والغرق وان كانا كثيرا لكن السلامة منهما اكثر . واذا كان الخير غالبا فى الشيء فان الحكمة تقتضى وجوده لأن فوات الخير الغالب تفاديا للشر المغلوب ليس صوابا ولا حكمة . فالنار مثلا لها فوائد كثيرة لا تحصى لكنها لو صادفت شيئا قابلا للاحتراق فانها تحرقه ،

ولو قابلنـا بين منافعها وما يمكن أن تحرقه من الأثواب والمنـازل فان مصالحها تكون أكثر ، ولو لم توجد النار خشية ما تحرقه من أشياء لفات بذلك خير كثير · لذلك كان وجودها أوجب فى الحكمة ·

ثم ان هناك شيئا آخر · فان هذه الأمور التى يمتزج فيها الخير والشر هى معلومات للعلل الأولى ، والعلل الأولى خيرات محضة ولو جاز فى العقل عدم هذه الأشياء التى يمتزج فيها الخير بالشر لجاز عدم عللها الموجبة لها وهى خيرات محضة فيلزم من عدمها عدم الخيرات المحضة وذلك شر محض · فكان لابد فى الحكمة من وجود الأشياء التى يمتزج فيها الخير بالشر ·· هكذا يوضح الرازى كيف يوجد الشر فى العالم وكيف يصـدر عن العلل الأولى ·

فالشر عنده ضرورى الوجود لأنه أوجب فى الحكمة من عدمه وهذا التفسير كما وجدناه فى كتب الرازى قد أخذه عن الفلاسفة فهو عالم بمذهب الفلاسفة وتفسيرهم لنظرية وجود الشر فى العالم وهذا التفسير لا يتفق مع المنهج العام لمذهب الأشاعرة فى فهـم قضايا الالوهية وكيفيـة مباشرة القدرة لمفعولاتها فالأشاعرة لا يأخذون بضرورة ترتيب الأسباب والمسببات لأن القدرة الالهية قادرة على خرق هذه الضرورة وليس عندهم ضرورة فى القول بالأسباب والمسببات بل هى لمجرد الاقتران والعادة · والرازى هنا يجعل صدور الأشياء التى يمتزج فيها الخير والشر ضرورة لوجود أسبابها وهى العلل العالية والا فان ذلك سيؤدى الى القول بعدم العلل الأولى نفسها وهى خير · ولم يتنبه الرازى الى أن هذه النظرية تنقض مذاهب الأشاعرة فى العلل والمعلومات ·

ولقد تنبه الرازى الى ما فى تفسير الفلاسفة من خطورة على القول بالفاعل المختار لكنه لم يستطع أن يتخلص منها ، يقول الرازى : ولقائل أن يقول ان جميع هذه الخيرات والشرور انما توجد بارادة الله واختيـاره مثل الاحتراق الذى يكون عقب النار فليس موجبا عن النار بل الله اختاره عقب مساسه النار فكان يمكنه أن يختار خلق الاحتراق عندما يكون خيرا وأن لا يختار عندما يكون شرا · يقول الرازى : ولا خلاص من هذه المطالبة الا ببيان كونه تعالى فاعلا بالذات لا بالقصد والاختيار ·

والرازى هنا يتابع الفلاسفة فى أنه تعالى فاعل بذاته وليس هناك حرية فى أن لا يفعل بل هو علة موجبة للاشياء ومتى وجدت العلة لزم عنها بالضرورة معلولاتها · وهكذا ينتهى الرازى الى القول بالعلة الموجبة مع انه فى ذلك يخرج على المنهج العام للمذهب الأشعرى بل لجميع الفرق الاسلامية

ولو كان الرازى متنبها الى الحكمة الالهية ومقتضياتها لعلم أن تقدير وجود النــار بلا احــراق تقــدير باطل وان تقــدير خلق النفوس البشرية بدون مستلزماتها تقدير باطل مناف للحكمة المطلوبة للرب بل ان هذا التقدير يكون تقديرا لعالم آخر غير عالم الكون والفساد وتعطيل للاسباب عن مسبباتها مع أن هذه الأسباب وتوجيهها الى مسبباتها هى مظهر حكمته تعالى وموضع تصرفه فى خلقه وأمره وتقدير تعطيلها تعطيل للخلق والأمر معا وهذا قدح فى الحكمة وتفويت لمصلحة العالم التى عليها نظامه وبها قوامه · والرب سبحانه ليس عاجزا عن تعطيل الأسباب عن مسبباتها كما نزع الاحراق من نار ابراهيم لما فى ذلك من المصلحة العامة الكلية ولكن هذا لا يكون فى الأمور العادية أو المسائل العامة بل فى المعجزات والخوارق فقط ولكن الله تعالى جعل المسببات لازمة لأسبابها لا تتخلف عنهـا حتى يكون هناك استقرار فى أحوال العالم وأمان لدى الانسان ·

هذان هما الاتجاهان السائدان فى مذاهب الاشاعرة ، فالاتجاه الأول يهدف الى تقرير قدرته تعالى وشمول ارادته لكل شىء خيرا كان أو شرا فلم ينزهوه عن فعل الشر ولا ارادة القبيح · وهذا الاتجاه هو الغالب فى المذهب · أما الاتجاه الثانى فلم أجده الا عند الرازى فقط ، والفرق بين الاتجاهين أن الرازى يجعل الله فاعلا بالذات وليس بالقصد والاختيار · أما الاتجـاه الأول فيكون الله فاعلا بقدرته واختياره ·

وينبغى الاشارة هنا الى أن الرازى فى معظم كتبـه الأخرى يتـابع الأشاعرة ويسير على منهجهم أما فى المباحث المشرقية فقد أخـذ بمذهب الفلاسفة وهذا يعد خروجا عن المذهب أو نشازا فى فكر الرازى نفسه لأنه يقول فى بقية كتبه بالفاعل المختــار · والعلة كان يقصــد فى المباحث المشرقية بين آراء فلاسفة المشرق وليس بيان رأى الأشاعرة فى المسـائل التى عرض لها فى هذا الكتاب ·

وعند المتأخرين من الأشاعرة نجد تفصيلا اكثر لهـذه القضية حيث يفرقون بين ما لله وما للانسان فى الأفعال التى يظهر فيها الشر ·

فالشهرستانى يرى أن الارادة الالهية لم تتعلق بأفعال المكلفين الا من حيث تخصيصها بالوجود بدلا من العدم فقط فلا علاقة لها بالفعل من حيث هو أمر ونهى ولا من حيث هو كسب للمكلف ولكنها تتعلق به من حيث هو متجدد ومتخصص بالوجود ومتقدر بمقدار دون مقدار وبكم وكيف معينين وهو من هذا الوجه خير لا شر فيه لأن الوجود خير من العدم فى كل ما من

شأنه أن يوجد ولكون الوجود كمال له • فالله مريد لفعل العبد من هذا الوجه وبيده الخير لهذا الوجه (٥) والذى ينسب الى العبد هو الصفة التى يكتسب بها الفعل بالنسبة الى زمانه ومكانه وقصده وهو من هذا الوجه غير مراد لله تعالى وغير مقدور له • والشهرستانى يقترب بهذا التفسير من موقف المعتزلة فى تفريقهم بين ما يضاف الى الله وما يضاف الى العبد ، ولا شك أن ذلك أقرب للعقل والمنطق وأكثر قبولا فى الشرع •

كما نجد هذه التفرقة أيضا عند الآمدى •• فعنده أن أفعال المكلفين ـ وان انقسمت الى خير وشر ـ فان الارادة الأزلية لم تتعلق بفعل العبد الا من حيث وجوده فقط ، وهى من هذا الوجه ليست شرا وقد تلحقها الشرور من الصفات التى تكتسبها من فعل العبد لها على نحو معين وهى من هذا الوجه تنسب الى العبد وقدرته ولا تنسب الى الله ، وان كان الله قد خلق أفعال المكلفين ومنها الأكل والشرب والكفر والظلم فوجب أن يسمى خالقا لها دون أن يكون موصوفا بها فلا يقال هو آكل أو شارب أو قائم كما لا يقال هو ظالم أو فاسق لمجرد انه خالق لهذه الأشياء وانما يتصف بذلك الفاعل لها ففاعل الأكل هو الآكل وفاعل الظلم هو الظالم وهكذا كل ما خلق الله يجب أن يكون فيه من جهة الخلق وجهة مباشرة الفعل فيضاف الخلق الى خالقه وهو الله وذلك خير ويضاف الفعل الى من باشره ومنه الخير والشر وهذا ينسب للانسان (٦) •

أما الغزالى فيرى أن وجود الشر فى العالم ليس الا وجودا عرضيا وفى الظاهر فقط فليس مقصودا بالدرجة الأولى ولا بالذات وانما هو مراد لما فى ضمنه من خير كثير رأت الحكمة عدم فواته لأن بفواته يحدث شر كثير ولو أمعنا النظر حقيقة فلا نجد هناك شرا فما يراه الناس من المحن والبلايا ليس مقصـــودا حصـول الألم للمتألم به والأمـــر فى ذلك كالمـريض الذى يعانى من وخز الحقن أو الطفل الذى يشكو ألم الحجامة • والفصـد فان الأم قد ترق لطفلها وتمنعه من الحجامة خشية تألمه وقد ترى أن المصلحة فى ذلك بينما يرى العاقل أن الألم اليسير الناتج عن الفصد والحجامة يعتبر خيرا لما يشتمل عليه من منافع جليلة وليس فى الوجود شر الا وفى ضمنه خير أكثر منه ولو رفع ذلك الشر القليل لارتفع معه ما فيه من خير كثير وينبغى أن ينبه هنا الى القصد من الفعل وأن يفرق بين هذا القصد وبين ما قد ينتج عن الفعل بلا قصد ، فالمقصود الأول من الفصد والحجامة هو السلامة والصحة ولكن قد ينتج عنها بعض الألم غير المقصـود وهو من

---

(٥) نهاية الفصول : ٢٥١ ـ ٢٥٢ •

(٦) الفصل لابن حزم : ٩٢/٣ ـ ٩٤ •

لوازمها فلا يصح من الحكمة ترك الفصد خوفا من الألم اللازم عنها وهذا كل ما يفعله الله بعباده يكون المقصود الأول منه تحصيل المنافع ودرء المفاسد ولا عبرة بما ينتج عن ذلك من آلام ٠ فالمراد لذاته هو الخير والشر مراد لغيره ولهذا قيل « ان رحمتي سبقت غضبي » ويكون الخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض ٠ وكل بقدر والشبهة تطرأ على الانسان لأنه يتجه بذهنه أولا الى ما ظهر أمامه من الأمور التى قد يظنهـا شرا ولا يتعمق بالبحث فى خفاياها وما تضمنه من وجوه الرحمة والخير لملازمته الأشياء المقصودة لذاتها كملازمة الاحراق للنار وملازمة القتل لحز الرقبة والاغراق للماء ، والاحراق صفة كمال للنار والقطع صفة كمال للآلة ٠ وتختلف صفات الكمال عن المتصف بها يكون شرا وهذا يعنى أن وجود هذه الصفات ضرورى للمتصف بها لأنه كمال لها (٧) ٠ ومن هنا نجد الغزالى فى موطن آخر يربط بين وجود الشر فى العالم وبين كماله ، والكمال والنقص انما يظهران بالاضافة فقط لمن تأثر بهما(٨) فالاحراق كمال للنار وهو خير لها والاحراق شر للمحترق فقط وهو عارض لها ٠ والسؤال هنا اذا كان الاحراق كمالا للنار وخيرا لها وهو من خلق الله ٠ فان الاحراق لا يكون الا عند ملاقاة النار لما تحرقه وهذا يكون من فعل الانسان وليس من فعل الله ٠ فالى من يصح نسبة الشر هنا الى العبد أم الى الله ؟ اذا كان الآمدى والشهرستانى قد فرقا فى مثل هذا الموقف بين ما يضاف الى الله وما يضاف الى العبد فاننا نفتقد هذه التفرقة عند الغزالى فالله عنده هو الفاعل لكل شىء والخالق لكل شىء وهو فى تفسيره لدواعى الخير والشر فى الانسان نجـــده يميل الى رأى قريب من الجبر ٠

فأفعال العباد ما هى الا حركات منها الضرورى ومنها الاختيارى فاما الحركات الضرورية فهى طبيعية لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب أما الحركات الاختيارية فان هذه تخضع عنده لدواعى الخير والشر والداعى والخـاطر عبارة عن آثار تحدث فى قلب العبد تبعثـه على الفعـل أو الترك وحدوث جميعها فى القلب هو من الله تعالى ، وتنقسم هذه الخواطر الى خاطر يدعو الى الشر ويسمى وسواسا وخاطر يدعو الى الخير ويسمى الهاما ٠ ويسبق هذين الخاطرين نوع من اللطف واذا حل اللطف فى قلب وتهيأ به لقبـول الالهام سمى اللطف توفيقا ٠ واذا تهيأ به القلب لقبول الوسواس سمى اغواء وخذلانا ٠

والخاطر الذى يحدث من عند الله تعالى ابتداء قد يكون خيرا واكراما للعبد والزاما للحجة وقد يكون شرا امتحانا وابتلاء له وقد يأتى الخاطر من

(٧) أنظر المقصد الأسنى للغزالى : ٣٦ ٠
(٨) الاحياء : ٢٥١٠/١٣ ٠

الشيطان بخير مكرا بالعبد واستدراجا له . ولكى يميز العبد بين خاطرى الخير والشر عليه أن يعرض ذلك على الشرع فان وافقه فهو خير وان كان بالضد فهو شر واذا لم يتضح ذلك بالشرع فيجب أن يعرضه على الاقتداء بالصالحين فان وافقهم فهو خير والا كان شرا واذا لم يتبين ذلك فليعرضه على النفس والهوى فان وجدت فيه النفس نفورا فهو خير وان مالت اليه كان شرا (٩) .

أما القوة التى يصدر عنها الشر فى الانسان فهى اما للقوة الغضبية أو القوة الشهوانية فان القوة الشهوانية خلقت مطيعة للعقل واعتدالها يكون فى الخضوع له والاذعان لأوامره لكنها كثيرا ما تجمع وتعصى أوامره فينتج عنها الشر .

اما القوة الغضبية فهى دافعة للضرر وكمالها فى ذلك لأنها خلقت لهذا الغرض واعتدالها فى انقيادها للفعل والحكمة ولكنها أيضا كثيرا ما تحاول أن ترفض الاذعان له فينتج عنها الظلم . فالقوة الشهوانية والغضبية هما مصدر الشر عند الغزالى وذلك يكون بالافراط وعدم الاعتدال فى الاجابة لطالبهما .

وازاء هذا التفسير لا نجد الغزالى الأشعرى المقلد للمذهب انما نجد الغزالى المتصوف الطبيب لأمراض النفس الانسانية الخبير بأدوائها . وفى كلا الموقفين للغزالى ـ الأشعرى والصوفى ـ نجد أن الانسان ليس الا هو فى يد القدر ينفذ بها أوامره . واذا كان الغزالى يعترف فى بعض كتبه بارادة الانسان فان هذه الارادة خاضعة لخاطرى الخير والشر وهما من الله وليس من الانسان .

وبهذا التفسير يتضح لنا ما بين موقف المعتزلة والاشاعرة من فروق حول هذه القضية . فان موقف الأشاعرة والمعتزلة هنا ما هو الا امتداد لمواقف سابقة لكل من الفريقين من قضايا الالوهية وخاصة صفات القدرة والحكمة والعدل لدى كل منهما . وتجدر الاشارة هنا الى أن متأخرى الأشاعرة ابتداء من الشهرستانى فالامدى فابن حزم فالغزالى قد اقتربوا من موقفهم من المعتزلة ووجدنا عند بعضهم انه يفرق بين ما هو لله وما هو للانسان فى فعله كما سبق لدى المعتزلة وهذا قد يضيق المسافة بينهما فى اتخاذ الوسيلة المناسبة للوصول الى الهدف الواحد وهو تنزيه الله عما لا يليق به غير أن هناك فروقا بين الموقفين تحتاج الى ايضاح . وأحب

---

(٩) انظر روضة الطالبين للغزالى : ١٧٤ ـ ١٩٦ ، الاحياء : ١٣٨٦/٨ .

أن الخص هذه الفروق فى نقاط محددة لأنها تعد نتائج لمقدمات سابقة وهى في الوقت نفسه تلخيص لموقف كل فريق من قضايا الخير والشر وعلاقتها بالفعل الالهى .

أولا : فى مذهب المعتزلة نجد الانسان هو المسئول عن حدوث الشر فى العالم فلا حتم ولا اضطرار على ارتكاب الشر من جهة القضاء الأزلى وانما هناك سوء اختيار واتباع هوى من الانسان . بينما نجد الأشاعرة يجعلون القضاء الأزلى هو المسئول الوحيد عن قضية الشر . ودور الانسان فى هذا ليس الا دور الموصل الجيد لما يحكم به القضاء أو تجرى به المشيئة الالهية . وحسابه انما يجرى فى الآخرة على قيامه بهذا الدور الذى يصح القول الى حد كبير انه لا خيار له فى تقبله أو رفضه . ويظهر أثر هذا الفارق بين الموقفين فى تحمل المسئولية السلوكية فى المجتمع لكل من الفرد والجماعة وما يترتب على ذلك من خلل اجتماعى وظهور كثير من الأمراض الاجتماعية التى تؤدى بالأمم الى الانهيار والدمار . فعلى موقف المعتزلة نجد أن الانسان هو الفاعل وهو المسئول وعلى مذهب الأشاعرة نجد أن الله هو الفاعل وليس هناك مسئول بل يكون من حق الجميع أن يلوم القدر ويحمله تبعات أخطائه .

ثانيا : فى مذهب المعتزلة نجد أن الشر الحقيقى ليس الا مخالفة أوامر الله ونواهيه فالمعصية هى الشر الحقيقى وهى الضرر الحقيقى أما ما ينزل به القضاء على بعض الناس من بلاء كاتلاف الزرع وموت الابن وفقد الصحة والمال فليس ذلك شرا الا على سبيل المجاز فقط لأنه فى حقيقة أمره ليس خاليا من الحكمة والغاية حتى يكون عبثا وليس ظلما لأن الله لا يفعل الظلم واذا انتهى كونه ظلما وعبثا ثبت انه ليس شرا على الحقيقة . وفى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفسر كل صنوف البلاء التى تنزل ببعض الناس مما لا دخل لهم فيها فهى فى عرف الشارع بلاء وابتلاء وفيها حكمة مقصودة ومصلحة مطلوبة للعبد رجح جانب الفعل لأجلها على جانب الترك ومعنى هذا أن الأفعال الكونية ليست شرا وهى فعل الله تعالى والشر الحقيقى ليس الا فى فعل المعصية وهى من الانسان ولهذا يتضح أن الجانب الالهى ليس مسئولا عن احداث الشر فى العالم ويكون الانسان وحده هو مصدر هذه الشرور . وعكس هذا تماما نجد موقف الأشاعرة ، فالشر يقع من الانسان كما ينزل به القضاء على سواء . وفى التحليل الأخير لموقف الأشاعرة من مسئولية الانسان عن فعله نجد القضاء الالهى هو المسئول عن كل ما ينزل بالعالم من شرور ، واذا سألنا الأشاعرة عن السبب الذى من أجله يفعل القضاء الشر بالعالم قالوا بمقتضى القدرة المطلقة التى

لا يعجزها شيء فهو سبحانه « لا يسأل عن الفعل » وكل ذى ملك يفعل فى ملكه ما يشاء ولا يصح لأحد من عبيده أن يسائله لماذا ولا كيف يكون ذلك ٠

والذى يتصفح كتب الأشاعرة ولا يجد كتابا واحدا تعرض لهذه القضية الا وهو يستدل عليها بالآية الكريمة « لا يسأل عما يفعل » فكان عموم قدرته تعالى وعدم جواز مساءلته يعنى وقوع الشر منه ، والاستدلال بالآية الكريمة على جواز فعل الشر منه تعالى باطل لأن الآية جاءت لاثبات عزة الله تعالى وهذا محل اجماع بين المسلمين فالله أعز من أن يسأل ، ولكن السؤال المهم هنا هو اثبات عزته وتعالى عن المساءلة يستلزم جواز وقوع الشر منه وهل تقتضى عزته نفى حكمته ٠ ان كثيرا من الآيات القرآنية قد أثبتت له تعالى العزة مقرونة بالحكمة فهو عزيز حكيم ويجب الاتيان بهما معا فهو العزيز الذى لا يسأل والحكيم الذى لا يعبث وهذا يؤكد أن العزة والقدرة لا تنافى الحكمة بل الحكمة تمام للعزة وكمال لها فهم حين يثبتون له قدرة بلا حكمة لم ينزهوه بذلك عن شىء من النقائص والمعايب التى نزه نفسه عنها فى كتابه وهذا خطأ كبير ٠

ثالثا : نجد فى مذهب المعتزلة نزعة تفاؤلية بالانسان ومصيره فالانسان خليفة الله فى أرضه ومن حق المستخلف أن يعنى بخليقته فيلطف له ويراعى صلاحه فى دينه ودنياه وأن يضمن له ثوابه وجزاءه الحسن اذا هو قام بأوامره ونواهيه كما أمر والا يخلف وعده فى ذلك أو أن يكون عدلا فى توزيع فضله على الناس فلا يختص به واحدا دون آخر وفى هذا أمان للانسان وضمان لمستقبله ومصيره ٠

أما عند الأشاعرة فالانسان مقهور ومغلوب على أمره فهو رهن بما يجرى به القضاء ويسير لما تحكم به المشيئة أو ليس هناك ما يضمن جزاء ما لحسن اذ هو أحسن الفعل فقد يثيب الله الكافر ويعذب المطيع لأن الثواب فضل منه تعالى وليس أجرا على فعل الطاعة وصاحب الفضل يتصرف فيه كيف يشاء فلا يجب عليه اثابة الطائع ولا تعذيب العاصى ٠ وقد خلقت هذه النزعة التشاؤمية فى العالم الاسلامى نوعا من التواكل الذى أدى بالأمة الاسلامية الى ما هى فيه الآن من فوضى وانهيار ، كما يساعد شيوع هذه الفكرة بين المسلمين على ايجاد نوع من التفكير الذى ينكر ارتباط العلل بمعلولاتها أو الأسباب بمسبباتها فليست هناك ضرورة علمية ولا قوانين سائدة ومتحكمة فى نظام هذا الكون ٠ ولا شك أن هذا الموقف ليس مقصودا من الأشاعرة ولكنه نتيجة حتمية لمذهبهم ، وقد لا تخلو كتب بعضهم من التصريح بذلك ٠

وفى علاقة الله بالانسان لا نجد لدى الأشاعرة هذه النزعة التفاؤلية التى وجدناها عند المعتزلة وهذا يتضح لنا من موقفهم من التكاليف واللطف والأصلح .

فالتكاليف الشرعية يجوز فيها أن تكون فوق الطاقة البشرية وكتب الأشاعرة تنطق بذلك فيجوز عندهم أن يكلف الله الانسان فوق طاقته ، وذهب بعضهم الى أن تكليف مالا يطاق واقع فعلا . نجـد هذا عند امام الحرمين فى الارشاد (١٠) ونفس المعنى عند الغزالى فى الاحياء (١١) وعند ابن حزم فى الفصل (١٢) وعند الرازى فى نهاية الفصول (١٣) .

وعن اللطف الالهى للانسان فقد نفى الأشاعرة القول بوجوبه على الله تعالى وعارضوا المعتزلة فى استعمال لفظ واجب مضافا الى الله تعالى لأن الله لا يجب عليه شىء بل يختص برحمته من يشاء كما أنكروا القول بوجوب الصلاح والأصلح انطلاقا من هذا المبدأ (عدم وجوب شىء على الله تعالى) وقد أفاض المعتزلة الحديث فى شرح معنى الواجب عندهم وأوضحوا القول فى أنه لا يعنى بالضرورة أو الالزام الخارجى أو الاكراه على فعل معين .

وانما هو بالنسبة لله تعالى التزام ذاتى بمقتضى عدله وحكمته فى خلقه فليس هناك من يلزم الله بفعل معين ولكن الله بمقتضى علمه الشامل وعدله وحكمته يفعل الأصلح والأولى دائما وليس فى هذا ما يعاب على المعتزلة اذا نظرنا الى أن المضمون والخطأ فى استعمال اللفظ لا يعنى عدم صحة الفكرة أو المعنى المقصود من اللفظ . وكان على الأشاعرة أن يكونوا أكثر انصافا فيفرقوا بين الخطأ فى استعمال اللفظ وبين خطأ الفكرة لأن فكرة القول بالصلاح والأصلح لها ما يبررها فى القرآن الكريم فالله تعالى يقول « يريد الله بكم اليسر و لايريد بكم العسر » وهذا يعنى انه تعالى يريد ما فيه صلاح عبده دائما .

رابعا : يرى المعتزلة وجوب التكاليف العقلية قبل ورود الشرع وان الانسان مكلف عقلا بفعل الواجب وان لم يرد به الشرع ويستحق الذم على تركه ودور الشرع انما يأتى لتقرير وتوكيد ما قرره العقل وأوجبه . وهذا يعنى أن المسئولية عند المعتزلة تعد مسئولية أخلاقية بالدرجة الأولى . ومن

---

(١٠) ٢٢٧ ـ ٢٢٨ .
(١١) الاحياء : ١٩٦ (قواعد) .
(١٢) الفصل : ١٣٧/٣ .
(١٣) نهاية الفصول : ٦٦/٢ ـ ٦٧ .

هنا نجد عندهم تفرقة واضحة بين جهة استحقاق المدح والذم على الفعل وبين جهة استحقاق الثواب والعقاب فالفعل الحسن يمدح صاحبه اذا فعله امتثالا لكونه واجبا عقلا ولا يثاب عليه الا اذا قصد به القربى الى الله وامتثالا لأمر الشرع به · فجهة استحقاق المدح غير جهة استحقاق الثواب وسابقة عليها فى الوجود العقلى · وهذا الموقف من المعتزلة قد يعنى أن الدين يصدر فى جوانبه التشريعية عن مبادىء أخلاقية عامة مما يوضح لنا أن المعتزلة يرون سبق الأخلاق على الدين وهذا المعنى قد يؤكده قول الرسول صلى الله عليه وسلم « انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » فمبادى الأخلاق مقررة وثابتة فى النفوس وتكون وظيفة الرسل تكميل ما نقص وتوضيح ما أبهم وتفصيل ما أجمل وهذا يتفق مع القول بأن الله قد فطر النفوس على محبة الحق والعدل وفى النصوص الاسلامية ما يؤكد هذا المعنى ·

وهذا الموقف يناقضه تماما ما ذهب اليه الأشاعرة حيث ردوا الأخلاق الى الدين فليس هناك مدح ولا ذم على فعل ما الا باشارة من الشارع لأن الشرع قد يمدح ما يذمه العقل كما قد يأمر بما يأباه منطق العقل · هكذا يشير الأشاعرة فى كثير من كتبهم ، وهم بذلك يردون كل قيمة خلقية الى الدين واذا كانت الأوامر التكليفية لا تخرج فى مضمونها عن المعنى الأخلاقى الا أن الأشاعرة لم يراعوا ذلك المعنى ولم يعتبروه ولم يلحظوا الا ورود الشرع بالأمر والنهى من سلطة عليا آمرة ناهية الى العبد فليس للفعل عندهم صفة ذاتية لأجلها أمر الشرع أو نهى وانما اكتسب الفعل صفته للفعل من ورود الشرع به أمرا ونهيا فالله لم يأمر بالعدل لأن العدل حسن فى ذاته ولكن صار العدل حسنا لمجرد أن الله أمر به ، والفرق كبير بين الموقفين · فعلى الموقف الأول يكون الدين مؤكدا للمعانى الأخلاقية التى اكتشفها العقل ومقررا لها ، وعلى الموقف الثانى تكون المعانى الأخلاقية مستفادة من الدين فاذا وجد مجتمع بلا دين فلا يكون هناك مبادىء أخلاقية معروفة له وهذا يبطله ما عليه المجتمعات الالحادية من الأخذ بالقيم والفضائل الخلقية مع أنهم لا يدينون بمبدأ سماوى معين ·

هذه الفروق التى تعد نتائج لموقف كل من الفريقين من الجانب الميتافيزيقى لمشكلتنا موضوع البحث تبين لنا أن الخلاف بين الفريقين فى قضايا الالوهية يرجع أصله الى اختلاف تصورهما لمعنى الكمال الواجب لله تعالى ومعنى النقص الذى ينبغى أن ينزه عنه ذلك أن كل فريق يصدر فى موقفه عن مبدأ يختلف تماما عما يصدر عنه الفريق الآخر فبينما يصدر المعتزلة فى موقفهم عن مبدأ العدل والحكمة اللذين ينبغى ألا يخرج عنهما فعل الهى نرى الأشاعرة يصدرون فى موقفهم عن مبدأ القدرة المطلقة التى لا تعلل أفعالها

والذى ينبغى الاشارة اليه هنا أن الغاية المقصودة من وراء هذا الخلاف هو حرص كل فريق على تنزيه الله عما لا يليق به حسب تصوره لمعنى الكمال والنقص . فهناك اذن وحدة فى الغاية والهدف والخلاف بينهما انما هو فى التصور والمنهج فهو خلاف لفظى بالدرجة الأولى .

وبتوضيح هذه الفروق بين موقف المعتزلة والأشاعرة نكون قد انتهينا من بحث الجانب الالهى من هذه المشكلة لدى كل منهما . وأرجو أن أكون قد أوضحت فيه ما أحاط بموقف كل منهما من لبس وغموض . وعلينا الآن أن نتابع الفريقين فى موقفهما من مشكلة الخير والشر فى المستوى الانسانى ولنبدأ ببحث الأسس العقلية والشرعية التى أخذ بها كل منهما فى موقفه من هذه المشكلة والمبادىء التى يصدرون عنها فى السلوك الأخلاقى الهادف وهذا ما سنتعرض له بالحديث فى الباب الثانى من هذا البحث .

وكذلك فرق الرازى بين الارادة والأمر فجعل ايمان الكافر مأمورا به لكنه غير مراد الوقوع ، وكفره منهى عنه غير أنه مراد وقوعه (١٤) ، وأيضا فرق الآمدى بين تعلق الارادة بالشىء وبين تعلق الأمر به (١٥) . ويتفق الرازى والآمدى مع ابن حزم على أن الارادة لا تستلزم الأمر بالشىء ، وكل ما ورد به الشرع أن الله لا يحبه ولا يرضاه مع أنه واقع وحاصل . فمعنى ذلك أن الله لا يحبه دينا ولا يرضاه تكليفا وان أراده ايجادا واحداثا . واذا تأملنا موقف الأشاعرة من قضية الارادة والأمر فانه يتضح لنا ما يأتى :

١ – ربط الأشاعرة بين الارادة والخلق . بمعنى أن كل مخلوق فهو مراد لله كما ربطوا بين الارادة والعلم فكل ما علم الله كونه أراد كونه وايجاده .

٢ – كما وحد الأشاعرة بين معنى كل من المحبة والارادة . فكل معانى المحبة والرضى والغضب ترجع الى معنى الارادة أو عدم الارادة .

٣ – نتج عن الخطوتين السابقتين أن الكفر والمعاصى والشرور تقع بارادة الله لأنه خالقها . وهو يحبها ويرضى عنها لأنه لا يقع فى ملكه ما يكره .

٤ – بمقارنة ذلك بموقف المعتزلة السابق يتضح لنا أن المعتزلة منعوا أن تكون الشرور واقعة بارادة الله لأنه لم يأمر بها .

---

(١٤) الأربعين للرازى : ٢٤٤ .
(١٥) أنظر غاية المرام فى علم الكلام : ٦٨ – ٦٩ .

وقال الأشاعرة بأنها مرادة لله لأنها من خلقه وكل مخلوق مراد له ·
وظهر أثر هذا الخلاف واضحا فى موقف كل من الفريقين من قضية أفعال العباد كما سيأتى بعد ذلك ·

ولقد أخطأ كل من المعتزلة والأشاعرة فى موقفهم من قضية الارادة وفى فهم معناها فى كتاب الله ، فان المعتزلة ظنوا ــ ظنا ــ أن كل ما أمر الله به لابد أن يريده ، وان كل ما أراده لابد أن يأمر به فجعلوا معنى الارادة والأمر واحدا وهذا خطأ كبير بالنسبة للارادة الالهية ، لأنه ان صح ذلك بالنسبة للانسان فلا يصح بالنسبة لله تعالى ، لأنه من الثابت عقلا وشرعا أن الارادة والأمر ليسا متلازمين فقد يوجد أحدهما دون الآخر كما هو واقع فعلا فى ايمان الكافر · فان الله أمر جميع الناس بالايمان غير أن الكافر لم يؤمن ، وليس معنى هذا انه قد أحدث الكفر بغير ارادة من الله أو قهرا لسلطانه وبغير مشيئته فان الله أراد ذلك من الكافرين مع أنه لم يأمر به كما سيتضح ذلك فيما بعد ·

وأخطأ الأشاعرة فى قولهم بأن الارادة تستلزم المحبة والرضى وقولهم بأن ما وقع فى الأرض من الكفر والفسوق والعصيان محبوب ومراد لله ما دام الله قد خلق ذلك لأنه لا يخلق الا ما يحبه ويريده ، فظنوا ــ ظنا ــ ان كل مخلوق لابد أن يكون محبوبا ومرادا لله ، والعقل والشرع أثبتا خلاف ذلك ، فالمريض قد يريد الدواء ، ولكنه لا يحبه ، ، كما قد يحب فى حال مرضه أنواعا معينة من الطعام والشراب ولا يريده لما فيه من اضرار بالصحة ، كذلك نص الشارع على أن الله لا يحب الكفر والفسوق ولا يحب الظلم والفساد مع أن ذلك مخلوق له وواقع فى ملكه ·

وسر الخلاف فى هذه المسألة يرجع الى خطأ الطرفين فى فهم معنى الارادة وتنوعها فى كتاب الله · فليس هناك تلازم بين الارادة والأمر ، ولا بين الارادة والمحبة والرضى ولا بين الأمر والمشيئة ، ولو تنبه الطرفان الى سر تنوع الارادة والأمر فى القرآن لعلم كل منهما أنه قد أصاب نصف الحقيقة وافتقد نصفها الآخر · فان الارادة والأمر قد وردا فى كتاب الله على نوعين :

النوع الأول من الارادة : هى ارادة دينية تتعلق بالأمر التشريعى من الواجب والمندوب والمحظور ، فهى تتعلق بالطاعات والمعاصى على سبيل الأمر والنهى ولا تؤثر فى شىء من ذلك ايجادا أو اعداما ، فيكون الأمر الذى تعلق به مرادا لها على سبيل الاختيار وليس على سبيل الاضطرار لأنه

مراد على سبيل التكليف والتشريع وقد يقع الأمر التكليفى من العبد وقد لا يقع ، وعدم وقوعه لا يقتضى فى الارادة نقصا أو عجزا لأن الارادة الدينية لا تأثير لها فى الفعل ، وجاء فى القرآن كثير من الآيات التى تنبه الى هذا المعنى وتلفت النظر اليه ، قال تعالى « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (١٦) ، « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » (١٧) ، « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم» (١٨) ، « والله يريد أن يتوب عليكم » (١٩) ، يريد الله أن يخفف عنكم » (٢٠) ، « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا » (٢١) . فان الارادة الواردة فى كل هذه الآيات تتعلق بالأمور الدينية الشرعية ، وهذا النوع من الارادة هو الذى يستلزم محبة الشىء المراد والرضى عنه وبه ، واختياره دون ما سواه والأمر به والترغيب فيه ، والعبد يكون مطيعا ومثابا ، اذا فعل ما تعلقت به الارادة الدينية على هذا النحو ، ويكون عاصيا ويعاقب بتفريطه فى مرادها اذا لم يات ما أراده الله من ذلك .

وهذه الارادة هى التى تستلزم الأمر بالمراد فيتحد معناها مع معنى الأمر ، غير أنها لا تقتضى مرادها على سبيل الضرورة ، بل قد يتخلف عنها مرادها فى كثير من الأحيان كما هو شأن الطاعات المهملة ، والذنوب والمعاصى المرتكبة .

والمعتزلة قصروا نظرتهم الى الارادة على هذا النـوع فقط فقالوا ان كل ما أراده الله لابد أن يكون محبوبا له ومأمورا به ، وكل ما وقع فى الأرض من المعاصى فليس بارادة الله لأن الله لم يأمر به ولا يحبه بل قد نهى عنه ونفر منه . وانما وقع ذلك بارادة الانسان وحده .

النوع الثانى من الارادة : هو الارادة الـكونية القدرية ، وهى التى تتمثل فى المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات ، فكل ما كان وما يكون الى يوم القيامة لا يخرج عن سلطان هذه الارادة ولا يند عنها ، لأنها تعنى القضاء الكلى الناتج عن العلم الالهى العام المترتب على الحكمة الكونية فى الأفعال الالهية . فالله تعالى قد أراد من العالم ما هم فاعلوه من خير وشر ، وصلاح وفساد على هذا المعنى الكونى للارادة دون المعنى الأول ، كما قال

---

(١٦) البقـرة : ١٨٥ .
(١٧) النســاء : ٢٦ .
(١٨) المـائدة : ٦ .
(١٩) النســاء : ٢٧ .
(٢٠) النســاء : ٢٨ .
(٢١) الأحزاب : ٣٣ .

تعالي « واذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال » (٢٢) ، « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء » (٢٣) ، وقوله « ان كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم واليه ترجعون » (٢٤) ، وقوله « اذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (٢٥) . والأشاعرة قصروا نظرتهم على هذا النوع من الارادة فقالوا ان الله خالق كل شيء من الكفر والفسوق والشرور ومادام قد خلق ذلك فلابد أن يكون مرادا ومحبوبا له لأنه لا يخلق شيئا يكرهه ولا يحبه ولا يقع فى ملكه الا ما يريد .

وهذا النوع من الارادة هو الذى حمل عليه المسلمون قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .. والفرق بين النوعين أن الارادة هنا تقتضى وقوع الشيء المراد وتستلزمه اذ هى ارادة كون وايجاد . فهى تتناول كل ما وقع من الطاعات والمعاصى دون ما لم يحدث كما أن الارادة بالمعنى الأول تتناول الطاعات فقط سواء حدثت أم لم تحدث . والعبد الذى أراد الله به خيرا هو من أراد الله منه الطاعة بالمعنى الكونى والدينى معا ، أى أراد منه الطاعة ، ارادة دين وايجاد ، تقديرا وتشريعا لأنها اذا تعلقت بها الارادتان كان لابد من وقوعها على سبيل الضرورة ، والعبد الشقى من أراد الله منه تقديرا وكونا وجود أشياء لم يردها شرعا ولا دينا . وحكم الله فى كونه يجرى على وفق هاتين الارادتين . فمن نظر الى الأعمال خلال هاتين الحقيقتين للارادة فقد أصاب الحقيقة ، ومن نظر الى العمل من زاوية واحدة فقط فقد افتقد نصف الحقيقة .

وهذه الارادة الكونية يلزم عنها وجود مرادها بالضرورة ، لأن تخلف مرادها عنها يقتضى نقصا أو عجزا بالنسبة للقدرة الالهية ، كما أن تخلف مرادها عنها يقتضى أنواعا من الفساد والشرور التى تتعلق بايجاد العالم وصلاحه ، وليست هناك علاقة بين هذين النوعين من الارادة (الدينية والكونية) ولا تلازم بينهما فالله تعالى قد يريد احداث الشيء كونا وايجادا وقدرا ، ولا يريده دينا ولا شرعا ولا تكليفا ، وذلك كارادته احداث الكفر من الكافر فلابد أن يحدث ، لأن الله قد أراد ذلك ارادة كون وايجاد ، ولكنه لم يأمر به ولم يحببه ولم يرض عنه فلا يكون مرادا له ارادة دينية ولا شرعية ، وكذلك قد يريد الله الشيء ارادة دين وتشريع ولكنه لا يريده كونا ولا ايجادا فلا يوجد ، وذلك كوقوع الايمان من أبى جهل . فان الله أمر

(٢٢) الرعد : ١١ .
(٢٣) الأنعام : ١٢٥ .
(٢٤) هود : ٣٤ .
(٢٥) الاسراء : ١٦ .

به وأراده ارادة دينية لأنه أحب الأيمان وحببه الى قلوب أوليائه ، ولكنه لم يرده ارادة كون وايجاد فلم يوجد ، وهذا يتعلق بالحكمة الالهية الشاملة للكون كله والتى تعجز العقول - مهما تطاولت - عن اكتناه أسرارها ، ولقد أشار الامام جعفر الصادق الى الفرق الدقيق بين متعلق هذين النوعين من الارادة فى اجابته على من سأله عن هذا المعنى وعن تعلقهما بفعل الانسان ، فقال له « ٠٠ ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو من فعله ، وما لم تستطع فهو من فعل الله ، يقول الله للعبد : لم كفرت ولا يقول له لم مرضت » (٢٦) ، وهذا النص الهام يوضح لنا أن محاسبة العبد ومساءلته لا تكون عن الأفعال التى تتعلق بها الارادة الكونية كالمرض والسقم ولكن يحاسب المرء عما تتعلق به الارادة الدينية كالكفر والمعاصى ، ومخالفة الارادة الكونية هى علامة النقص والعجز بخلاف الارادة الدينية ، وينبغى أن يعلم هنا أن الارادة الكونية اذا تعلقت بفعل العبد على سبيل الايجاد فلابد أن يتقدم ذلك سبب من العبد تعتمد عليه الارادة فى احداث الفعل وتتعلق به تعلق السبب بالمسبب ، كالمرض مثلا فلابد أن يسبقه سبب من العبد يجلب عليه المرض وترتبط به ، وكذلك الأعمال السيئة التى تكون سببا فى الطبع والختم على القلوب ٠

وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم قولهم « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » فان المراد بالمشيئة هنا هو المشيئة الكونية التى لابد من وقوع ما تعلقت به ، وما لم تتعلق به فلا يوجد ٠

ولا يصح الاحتجاج بهذا النوع من الارادة على أن ما وقع فى الأرض من كفر وفسوق وعصيان انما وقع بارادة الله التى لا يسع انسانا أن يخرج من نفوذها ، لأن الاحتجاج بها باطل ومردود ، فان المشركين قد احتجوا بها سلفا فى قولهم « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شىء » ، فرد الله عليهم هذا الاحتجاج بقوله تعالى « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » ، وقوله « كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ ان تتبعون الا الظن ٠ وان أنتم الا تخرصون » (٢٧) ، وذلك أنهم ظنوا - خطأ - كما ظن الذين من قبلهم ومن بعدهم أن كل ما أراده الله كونا وايجادا قد أمر به وجعله شرعا ودينا ، فقال الله لهم « هل عندكم من علم » على ذلك الزعم الخاطىء؟ أن تتبعون فى ذلك الا الظن بأن كل ما قضاه الله وقدره قد شرعه وأمر به ، وليس هذا الا تخرصا

---

(٢٦) انظر كتاب التصوف طريقا ومذهبا وتجربة لأستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر ، ٢٦٦ ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ ٠

(٢٧) الأنعام : ١٤٨ ٠

وكذبا منكم بما لا علم لكم به والله تعالى يعاقب على مخالفة ارادته الدينية التى تمثلت فى الأوامر والنواهى التشريعية وان كان ذلك داخلا تحت ارادته الكونية ومشيئته العامة · والقدر كما جرى بالمعصية على العبد جرى أيضا بعقابها كما يقدر الله على العبد أمراضا فانها يعقبها آلاما · فالمرض بقدره والألم بقدره ، واذا قال العبد أن ارادة الله قد جرت بالذنب فكيف أعاقب ؟ كان ذلك بمنزلة قول المريض ان ارادة الله قد جرت بالمرض فلا أتألم ، وسيأتى تفصيل ذلك فى موقف آخر ·

واذا نظرنا الى مدلول الارادة بهذين المعنيين وطبقناهما على الواقع المشاهد فاننا نجد هناك أقساما أربعة :

القسم الأول : ما تعلقت به الارادتان (الدينية والكونية) معا ، وهو ما وقع فى الأرض من الطاعات والعبادات والتكاليف · فان الله أمر بها ورضى عنها وأرادها ارادة دينية وكونية فأحدثها العبد ، ولولا ذلك لما وجدت طاعة ولا وقعت عبادة ·

القسم الثانى : ما تعلقت به الارادة الدينية فقط · وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة والتكاليف التشريعية · فعصى ذلك المردة والفجار ، وأطاعه فيها الصالحون والأبرار ، فهذه ارادة تكليفية تشريعية سواء وقعت أو لم تقع ·

القسم الثالث : ما تعلقت به الارادة الكونية فقط · وهو ما قدره الله وقضاه من الحوادث التى لم يأمر بها كألوان المعاصى والشرور ، فان الله لم يأمر بها ولم يحبها لأنه لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر لكن هذه الأمور لما كان فى وجودها حكمة لصلاح العالم تعلقت بها الارادة الكونية ، فقدرها وقضاها ، ولولا ذلك لما وجدت فى الخارج ، فانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ·

القسم الرابع : ما لم تتعلق به هذه الارادة ولا تلك · وذلك مثل الأمور التى لم توجد فى الخارج من المباح والمعصية كوقوع الكفر من المؤمن (٢٨) فانه لم تتعلق به الارادة الدينية لأن الله لم يأمر بالكفر ولم تتعلق به الارادة الكونية لأنه لم يوجد ·

ولا تناقض بين تعلق الارادة الكونية بالكفر وبين كراهته ، لأن هذه الارادة لا تستلزم محبة المراد ، لأن جهة الارادة هنا تختلف عن جهة الكراهية ،

---

(٢٨) انظر كتاب القدر لابن تيمية : ١٨٨ ـ ١٨٩ ، ط الرياض (المجلد الثامن من مجموع فتاوى ابن تيمية) ·

فانه يحسن من المسلم المذنب أن يكره عذاب الله له فى الآخرة مع أنه يعتقد حسن ذلك من الله وعدله ، وهو لم يكره العذاب من هذه الجهة وانما كرهه من جهة أنه لا يستطيع أن يتحمله لعدم قدرته عليه وطاقته ، وكراهة الله للكفر والمعاصى والقبائح انما هى بالنسبة لذواتها وأعيانها الواقعة من العصاة والمذنبين أما ارادته لها وايجاد اياها فان ذلك مطلوب من جهة الحكمة التى قد لا نعلمها ، قال تعالى : والله يعلم وأنتم لا تعلمون ، انى أعلم مالا تعلمون ·

ولو تأملنا موقف المعتزلة والأشاعرة لظهر لنا أن كلا منهما قد نظر الى الارادة من جهة واحدة وأهمل الجهة الأخرى ، وظن ان الجهة التى اعتبرها للارادة هى المعنى العام للارادة · وذلك قد يصح بالنسبة لعالم الشهادة ولكنه خطأ واضح اذا حاولنا تطبيقه على عالم الغيب · وهذا قد يفسر ما وقع فيه المعتزلة والأشاعرة من أخطاء · فانهم قاسوا عالم الغيب على عالم الشهادة ، ويظهر ذلك واضحا فى ردودهم واعتراضهم كل على الآخر فان الواحد منهم لا يملك حجة الا قوله : ان الواحد منا لا يريد شيئا الا وهو يحبه ، أو قوله : ان الواحد منا اذا كان ملكا أو سلطانا ووقع فى مملكته مالا يريده فان ذلك امارة عجزه وضعفه ·· الخ ما وجدناه فى كتبهم من ذلك · وكل منهم يحتج على خصمه بآيات وأدلة عقلية لا يصح الاحتجاج بها الا على نوع معين فقط من أنواع الارادة · فأدلة المعتزلة صحيحة فى دلالتها على الارادة الدينية وحجة فى بابها لكن لم نقرأ عند المعتزلة دليلا صحيحا قدموه لنا فى ابطال ما مع الأشاعرة من حجج وبراهين على الارادة الكونية ·

كذلك الأمر بالنسبة للاشاعرة ، فان ما معهم من أدلة عقلية ونقلية صحيحة فى دلالتها على الارادة الكونية وهى حجة فى بابها هذا · لكن لم نجد لدى الأشاعرة دليلا واحدا صحيحا يبطل ما مع المعتزلة من براهين على الارادة الدينية · فان الأدلة التى يملكها كل من الفريقين يصح احتجاجه بها لنفسه ولكن لا يصح أن يحتج بها على غيره · وهذا خطأ آخر وقع فيه كل منهما ، حيث ظنوا أن أدلتهم يبطل بعضها البعض وهذا ليس صحيحا ، فانها تكمل بعضها البعض لتعطينا المعنى العام للارادة بنوعيها الدينى والكونى · ولا يلزم من صحة ما مع كل منها من براهين فساد ما مع الآخر لأن ما مع كل منهما صحيح وحجة فى بابه ·

ويتضح لنا الفرق بين الارادة الدينية والكونية فيما يأتى :

أولا : الارادة الدينية لا تستلزم وقوع مرادها لأنها تتعلق بالتكاليف الشرعية بينما تستلزم الارادة الكونية وقوع مرادها ·

ثانيا : الارادة الدينية يتعلق بها الثواب والعقاب فى الآخرة ، فاذا قام المرء بتنفيذ مرادها أمرا ونهيا فانه يكون محل رضى ومحبة من الله ، أما الارادة الكونية فلا يتعلق بها شىء من ذلك · بل قد يكون مرادها محل سخط وغضب من الله · وقد يكون محل رضى ومحبة اذا وافقتها الارادة الدينية ·

ثالثا : متعلق الارادة الدينية مراد لذلك محبوب فى نفسه كالعبادات أما متعلق الارادة الكونية فليس مرادا لذاته بالضرورة بل قد يكون مرادا لغيره لكونه وسيلة الى ذلك الغير لما فيه من حكمة ومصلحة عامة · والأمر فى ذلك كالصحة · فانها مرادة لذاتها أما الدواء فانه مراد لغيره وليس محبوبا فى نفسه ، وكذلك المرض فانه مراد لغيره لا لنفسه لما فيه من كسر شوكة المريض واحساسه بالضعف والذل فيتوجه الى الله بالدعاء ·

رابعا : الارادة الكونية تطابق المشيئة العامة والقضاء الكونى العلم الالهى فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن · أما الارادة الدينية فلا تقتضى بالضرورة مطابقة ذلك · بل قد يكون مالا يشاء الله مشيئة دينية وشاء من ذلك مالا يكون ·

خامسا : مخالفة الارادة الدينية لا تقتضى عجزا ولا تستلزم نقصا فى جنب الله · بل مبناها على الاختيار من الانسان عكس الارادة الدينية · فان تخلف مقتضاها يقتضى العجز والضعف · وهو ما ينزه الله عنه ·

وعلى ذلك ·· فان المعصية ليست مرادة ارادة دينية لكنها اذا وقعت تكون مرادة له ارادة كونية قدرية ·

وليس هذا الموقف خاصا بالارادة وحدها · فان الأمر الالهى ينقسم أيضا الى أمر كونى قدرى ضرورى الوقوع ، وأمر دينى شرعى اختيارى الوقوع ·

فالنوع الأول ، مثل قوله تعالى « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (٢٩) ، ومثل قوله « وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر » (٣٠) ، وقوله « وكان أمر الله قدرا مقدورا » (٣١) · فالأمر هنا كونى قدرى ضرورى الوقوع ·

أما الأمر الدينى مثل قوله تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى » (٣٢) ، وقوله « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى

---

(٢٩) يس : ٨٢ ·
(٣٠) القمر : ٥٠ ·
(٣١) الأحزاب : ٣٨ ·
(٣٢) النحل : ٩٠ ·

أهلها » (٣٣) ، وهذا النوع كثير الورود فى القرآن الكريم · وهو الذى يستلزم الارادة الدينية التى تحدث عنها المعتزلة · فكل ما أمر الله به فقد أراده دينا وشرعا ولكنه ليس ضرورى الوقوع كما قد يتوهم ، بل قد يتخلف ذلك كثيرا فى معظم الأحيان والله لا يأمر الا بما يريده شرعا ، ولكنه قد يأمر بما لا يريده كونا ولا ايجادا كوقوع الايمان من الكافر ·

وكذلك القضاء ·· فمنه قضاء كونى قدرى ضرورى الوقوع لا يتخلف ومنه قضاء شرعى ليس ضرورى الوقوع · فالقضاء الكونى مثل قوله تعالى « اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون » (٣٤) ·

والقضاء الدينى مثلقوله « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا » (٣٥) ، أى أمر بذلك وشرع · وليس المراد بذلك قضاء كونيا قدريا لأنه لو كان كذلك لما استطاع أحد أن يعبد غيره ·

والكتابة فى القرآن منها كونى قدرى ، ومنها دينى شرعى ·

فمثال النوع الأول ، قوله « كتب عليه أنه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير » (٣٦) ·

والكتابة الدينية مثل قوله « كتب عليكم الصيام ، كتب عليكم القتال وهو كره لكم » (٣٧) ·

وهذا كثير فى القرآن الكريم ·

ولقد حرصت على تفصيل ما فى هذه المعانى من اجمال وتوضيح ما فيها من ابهام ، لأن كل نوع من هذه الآيات يمكن الاحتجاج به فى بابه فقط ولا يصح الاحتجاج به لابطال النوع الآخر ، فان الآيات التى جاءت فى المعنى الكونى والقدرى يصح الاحتجاج بها على نفوذ المشيئة العامة ، والارادة الشاملة وخضوع الكائنات لسلطانها ، لكن لا يصح الاحتجاج بها على وجوب نفوذ الارادة الدينية وشمولها أو على محبة كل ما كان من ألوان الكفر والشرور ، أو على جبر الانسان فى أفعاله وسلب الاختيار عنه ، ولا يصح الاحتجاج بها على المعصية وان كانت المعصية لا تخرج عنها ·

---

(٣٣) النســاء : ٥٦ ·
(٣٤) البقـرة : ١١٧ ·
(٣٥) الاسراء : ٢٣ ·
(٣٦) الحـــج : ٤ ·
(٣٧) البقـرة : ١٨٣ ·

والآيات التى جاءت فى المعنى الدينى للارادة اذا صح الاحتجاج بها على أن كل ما أراده الله فقد أحبه وما لم يأمر به فلا يكون محبوبا له . فلا يصح الاحتجاج بها على نفى الارادة الكونية الشاملة للكون كله لأن الارادة الدينية ذاتها مشمولة بالارادة الكونية العامة وخاضعة لها .

ولقد التبس الأمر على المعتزلة والأشاعرة فراح كل فريق يأخذ فى مذهبه بمعنى واحد فقط من معانى الارادة ويحاول أن يبطل به النوع الآخر ، وليس الأمر كذلك فان ما مع الفريقين صحيح فى بابه ولا يبطل ما مع الفريق الآخر . ولقد ظهر أثر هذا الخلاف فى موقف كل من الفريقين من خلق الأفعال . فالأشاعرة يحتجون على مذهبهم فى خلق الأفعال بشمول الارادة وعموم المشيئة . وهذا الجانب الكونى لا يصح الاحتجاج به فى ذلك ، كما أخذ المعتزلة يحتجون لموقفهم بالجانب الدينى التشريعى من الآيات التى جاءت فى الارادة والأمر ونسوا أن الاحتجاج بهذا الجانب لا يبطل الجانب الكونى للارادة ولا ينفى أثره فى ايجاد المخلوقات .

والصواب فى ذلك ما عليه الكتاب والسنة ، فان الله لا يعجزه شيء فى السموات والأرض ، ولا يقع فى ملكه الا ما يريد ، غير أن هذا المعنى يجب أن ينظر اليه خلال المعنى الكونى القدرى للارادة والمشيئة التى لا تقتضى محبة المراد ولا اختياره أو الرضى عنه . كذلك فان الله يريد الطاعة والحمد من جميع العباد ولا يحب الظلم والفساد وينهى عن الفحشاء والمنكر ، غير أن ذلك المعنى يجبأن ينظر اليه خلال المعنى الدينى التشريعى للارادة الالهية التى لا تقتضى ايجاد المراد ولا تؤثر فيه ايجادا أو اعداما وان كانت تقتضى محبة ذلك واختياره لأن مبناها على اختيار الانسان نفسه وليس فيها قهرا واضطرار . وبهذا التفصيل يزول ما فى هذه القضية من اشكال وغموض . ويضع أمامنا المفتاح الصحيح للاجابة على هذا السؤال . هل يريد الله الشر الذى يقع فى العالم . أم ان ذلك شيء يجب أن تتنزه عنه الارادة الالهية ؟ ولكن قبل الاجابة على هذا السؤال يبدو أمامنا سؤال آخر ، هو ، هل يمكن أن يعلل الفعل الالهى بعلة وغاية أم لا ؟ واذا أمكن القول بأن الفعل الالهى له علة وغاية . فهل معنى ذلك أن العلة هى الموجبة والملزمة للفعل أم أنها مرجحة وداعية . وما معنى العلة فى الجانب الالهى ؟ هذا ما أريد بيانه فيما يأتى .

الفصـل الثـالث

الحكمــة الالهيــة
ووجود الشر فى العالم

لعل ما سبق قد يلقى ضوءا على ما نريد أن نوضحه فى هذا الفصل ، فان ارادة الله سبحانه قد تتعلق بالشر من جهة ايجاده وكونه ولكنها لا تتعلق به على طريق محبته والأمر به . والسؤال الآن هو : اذا كانت الارادة الالهية تتعلق بالشر من جانبه الكونى والقدرى . فهل وراء ذلك التعلق من غاية أو علة أم انها تتعلق به لمجرد انها شاملة وعامة فلابد أن يخضع لها العالم بما فيه من شرور وحسنات . وبمعنى آخر .. هل يوجد الشر لمجرد أن الارادة تعلقت به ، أم أن الله أراده لحكمة وقصده لغاية هى صلاح الكون وانتظام أحواله ؟

ان الاجابة على هذه التساؤلات تضعنا مباشرة أمام سؤال آخر هو هل يمكن تعليل الفعل الالهى أم لا ؟ واذا أمكن تعليل الفعل الالهى فهل معنى ذلك أن تنال العلة من شمول ارادته ومطلق قدرته ؟ واذا لم يمكن تعليـل الفعل الالهى . فهل معنى ذلك أن الله يفعل الفعل بلا هدف ولا حكمة فيكون فعله عبثا أو سفها ؟

لقد آمن جميـع مفكـرى الاسـلام معتزلة كانوا أم أشاعرة بأن الله لا يجوزعليه العبث أو السفه وان أفعاله ناطقة بكمال حكمته ومع اجماعهم على ذلك فان موقفهم من تعليل أفعال الله تعالى كان من أكثر المواقف اختلافا واضطرابا نظـرا لعـدم اتفاقهم حـول تحديد معـانى المصطلحات التى يستخدمونها فى حل هذه المشكلة وغيرها ، وقضية تحديد المصطلح أمر ضرورى ومهم ، خاصة اذا كان يتعلق بأمثال هذه المشكلات التى من شأنها الغموض . وسنرى أن من أهم أسباب الخلاف حول هذه القضية هو عدم تحديد معنى العلة والغرض أو الغاية والفرق بينها فى هذا الجانب الالهى وبينها فى الجانب الانسانى .

فالفعل الالهى عند المعتزلة يجب أن ينظر اليه خلال قضيتين هامتين أولاهما الحكمة الالهية التى يجب أن تكون سارية فى أفعاله تعالى سـواء

منها ما يتعلق بفعل نفسه كالأمور الكونية القدرية أو ما يتعلق بفعل عبادة كالأمور الدينية التشريعية ٠

القضية الثانية هى : ان الفعل الالهى يجب أن يكون مثالا للعدل الالهى الذى يجب أن يتمثل فى جميع مظاهر الأفعال الالهية ٠

ومن خلال موقف المعتزلة من هاتين القضيتين كان مذهبهم ان الله لا يفعل الا لحكمة وغاية وأن هذا الفعل لابد أن يكون عدلا لا جورا ٠ لذلك كان تفسير المعتزلة لأحداث الكون يتمشى مع موقفهم من الحكمة والعدل الالهيين ٠ وهذا سيتضح لنا اكثر فى حديثنا عن موقفهم من العدل والصلاح والأصلح والآلام واللطف ٠٠ الخ ٠

أما الأشاعرة فذهبوا الى نقيض هذا الموقف تماما ، فان الفعل الالهى عندهم يجب أن ينظر اليه من منطق أن الله على كل شىء قدير ٠ وانه فعال لما يريد فكل ما يقدره ممكنا يجوز أن يفعله الله تعالى ، لا فرق فى ذلك بين الخير والشر ، فكل شىء منه عدل وحكمة لأنه المالك الوحيد لكونه ، ولا يسئل عما يفعله فى ملكه ، فلو عذب الأنبياء وأثاب العصاه لكان ذلك عدلا منه وحكمة ٠ وهذا يقتضى منا توضيح موقف الفريقين من قضية الحكمة أولا ، ثم مفهوم العدل عند كل منهما ثانيا ٠

أولا ـ موقف المعتزلة من تعليل الأفعال : (الحكمة)

أقام المعتزلة مذهبهم فى الفعل الالهى على أساس من الحكمة والعدل ، فأفعال الله يجب أن تهدف الى تحقيق حكمة وتحصيل غاية ٠ ويجب أن تكون مشمولة بمعنى العدل ٠ وسنرجىء الحديث عن العدل مؤقتا ٠ ويهمنا الآن توضيح موقفهم من تعليل الأفعال أو الحكمة من الفعل الالهى ٠ فلقد حرصوا على توضيح فكرتهم فى تعليل الأفعال الالهية واتسعت نظرتهم اليها فشملت قضايا كثيرة يعيشها الانسان فى واقعه ولا يدرى عنها ٠ فالمرض والفقر والغنى والكفر والايمان والهداية والضلال والحسنة والسيئة أو الخير والشر بمعناه العام يجب أن ينظر اليه على أنه مظهر من مظاهر الحكمة الالهية الشاملة لما فى الكون ، والتى يجب أن يفسر كل فعل الهى فى ضوئها وتحت سلطانها ٠ ذلك لأن كل فعل اذا لم يقصد به صاحبه تحقيق غاية معينة أو لم يهدف الى غرض مقصود له كان الفعل عبثا وسفها لأن العبث « كل فعل يفعله الفاعل من دون غرض » ٠

والله سبحانه يجب أن ينزه عن العبث واللهو ٠ فالمعتزلة يقصدون من تعليل أفعاله تعالى نفي العبث عنه وعن فعله ويهدفون الى بيان الغايات

الحميدة والمقاصد السامية التى تظهر للناس فى صور مختلفة ، وقد لا توافق أغراضهم وأهواءهم فيسمونها شرورا ٠

وتقوم نظرتهم فى الحكمة الالهية على مبدأين :

الأول : أن الله عالم بذاته ٠ وقد أحاط علمه بكل شىء ٠ ٠فهو يعلم عواقب الأمور ويحدد المقدمات التى تؤدى الى هذه العواقب المطلوبة ٠

الثانى : انه غنى فى ذاته لا يحتاج الى شىء من الممكنات (١) ٠

وهذان المبدآن هما أصلا الحكمة وقانونها الذى عليه تبنى فروعها وجزئياتها فيجب على العالم الذى لا يحتاج أن لا يفعل العبث أو القبيح ٠ وكل فعل صدر من جهة يجب أن يقضى بكونه صلاحا وحكمة سواء جهته كان تكليفا شرعيا أو قضاء كونيا ٠ وسواء كان ذلك متوجها الى مؤمن أو كافر ٠ ولا يختلف المعتزلة والأشاعرة حول وصف الله بالعلم والغنى ولكن اختلفوا فى تفصيلات الأمور التى تترتب على ذلك ٠

وجميع أفعال الله تعالى لا تكون الا حسنة محموده العواقب اذ يستحيل عليه العبث وفعل القبيح ٠ لأن ذلك يقتضى الجهل والحاجة ٠ وقد ثبت أن الله عالم بذاته وغنى عن العالمين ٠ وما كان كذلك فلا يكون فعله الا حسنا ٠

ويشمل القول بالتعليل أو الحكمة جميع أفعال الله تعالى من ايجاد الخلق وتكليفهم وما ينزل بهم من نعم ومصائب فى حياتهم ٠ فالله خلقهم لحكمة ولأجلها حسن منه الخلق ، وكلفهم لحكمة ٠ لأجلها حسن منه ابتداء الخلق بالتكليف ٠ وعلة الخلق عندهم هى نفعهم وعلة التكليف هى تعريضهم الى درجة عليا لا تنال الا بالثواب على التكاليف(٢) ٠

وعلة الخلق ليست موجبة بالضرورة أن يخلق ، ولا ملزمة له أن يفعل الفعل ، فهى ليست علة فاعلة ولا موجبة ، وانما هى داعية الى الفعل مرجحة له على الترك ٠ وكل فعل لابد له من مجموعة من الدواعى التى ترجح فعله على تركه كما هو مشاهد فى الواقع ٠ وهذه الدواعى ليست ملجئة للفاعل الى أن يفعل ضرورة ، وانما ترجح له أحد جانبى الاختيار فقط ٠ يقول القاضى عبد الجبار : « أهل اللغة لم يقيدوا العلة الا ما له يفعل

---

(١) مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار : ١٩٨ ٠

(٢) شرح الأصول الخمسة : ٥١١ ، ٥١٥ ٠

الفاعل أو لا يفعله من الدواعى وغيرها ٠ ولذلك يقول الفاعل « جئت بعلة كذا ، فيذكر ما دعاه الى ذلك اذا كان كالعذر له فيما يفعل أو لا يفعل ٠ الا أنهم لا يستطيعون ذلك فى الأظهر الا فى الأسباب المجوزة لذلك دون غيرها ٠ فلذلك يضعون العلة موضع العذر ، فيقولون ان فلانا لا علة له فيما يفعل ولا عذر له فيما يصنع اذا كان مقدما على قبيح ٠ ويقولون : ان علة فلان فيما قال صحيحة وعذره فيه واضح (٣) ، ولهذا وضع رجال أصول الفقه الأوصاف التى لابد منها فى الحكم وأسموها علة الحكم لأنها عندهم كانت سببا فى الحكم ووجها له فى حسن اعتقاده والعمل به ، وليس للعلة فى وضع اللغة أثر فى الفعل وانما هى داعية الى الفعل وليست موجبة له ٠ والفعل يتم بوجود الفاعل القادر وقصده الى الفعل ، وبوجود الداعية أو العلة فى أن يفعل ٠ وهذه الأمور مجتمعة هى التى ترجح جانب الفعل ويلزم عنها فعلها اذا لم يوجد مانع من خارج ، فمصدر ايجاب الفعل ليس العلة وحدها وانما يرجع ذلك الى ما عليه الفاعل من أحوال كالقدرة والارادة والعلم ثم الداعية الى الفعل ٠ فليست العلاقة بين الفاعل وفعله هنا علاقة ايجاب واضطرار لأن الاختيار موجود والضرورة مرفوعة (٤) ٠

واذا كان عبد الجبار يرى أن اللغة لم تقيد العلة بأنها ما يلزم عنها معلولها ضرورة فلا مانع من أن يصطلح المتكلمون على أنها ما يلزم عنها ضرورة معلولها لكن هذا الاصطلاح لا يمنعه من استعمالها فى معناها العام قبل تخصيصها بهذا الاستعمال الاصطلاحى ٠ ولذلك فانه لا يمنع عند المعتزلة أن يقولوا ان الله خلق الخلق لعلة ٠ وهم يريدون بذلك وجه الحكمة الذى لأجله حسن منه الخلق بدلا من البقاء على العدم ٠ ومن هنا فانه يبطل عندهم أن يقال ان الله خلق لا لعلة لما فى ذلك من ايهام العبث أو السفه فى فعله تعالى ، ولما فيه من ابطال الوجه الحسن الذى لأجله رجح جانب الوجود على العدم (٥) ٠

ويحرص عبد الجبار على تأكيد هذه القضية ليدفع بذلك ما اتهم به الأشاعرة من أن تعليل أفعاله تعالى يلزم عنه القهر والغلبة أو الحاجة والافتقار ، والله منزه عن ذلك ٠ وهذه الحجة تتهافت أمام تصريح المعتزلة بأن العلة هنا ليست موجبة ولا ملزمة كما انها لا تعود اليه سبحانه وانما تعود الى المخلوقين أنفسهم ٠ فهى لا تحمل معنى الاضطرار أو القهر (٦) وانما تظهر وتوضح وجه حسن الفعل وتبرر اختيار الوجود على العدم ،

(٣) المغنى : ١١/٩١ ـ ٩٣ ٠
(٤) أنظر المغنى : ٩/١ ـ ٢ ، ١١/٩٦ ـ ٩٧ ، المحيط : ٤٠٢ ـ ٤٠٧ ٠
(٥) المغنى : ١١/٩٢ ـ ٩٣ ٠
(٦) المغنى : ١١/٩٣ ٠

والأمر فى ذلك كما يعلم أحدنا حسن أمر ما فيبادر الى تحصيله وفعله ، فحسن ذلك الأمر لا يقتضى منه وجوب فعله لا محالة وانما يقتضى أنه قد يختاره لأجل ذلك ويحسن اختياره لأجله ٠٠ وما حسن لأجله اختيار الشىء لم يجب اطراده ، وانما يصح كونه داعية الى الاختيار وذلك مما يحبب اليه ولا يوجبه (٧) ومن شأن الدواعى أنها لا تحمل معنى القهر وانما تحمل معنى الترجيح ٠

ويوضح المعتزلة وجوه الحسن فى أفعاله تعالى ومظاهر عدله وحكمته فيما خلق وينحصر ذلك فى وجوه أربعة :

الأول : ما يحسن منه خلقه لنفعه ، وذلك يتضح لنا فى خلق الانسان فان الله خلقه وسخر له ما فى السموات وما فى الأرض ، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة ، فحكمة خلق الانسان هى نفعه ٠

الثانى : ما يحسن منه خلقه لينتفع به ، كالحيوان والجماد ، فانها سخرت لخدمة الانسان ومنفعته ، قال تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » (٨) « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » (٩) ، ومن البحر « تأكلون منه لحما طريا وتستخرجون منه حلية تلبسونها » (١٠) ٠٠ الخ ٠

الثالث : ما يحسن منه أن يخلقه ليفعل به المستحق : كالجنة والنار والمرض والآلام ، فانها أدوات لجزاءات معينة يفعلها الله بعباده ٠

الرابع : ما يحسن منه أن يخلقه لأنه أراده لخلق الأمور الثلاثة السابقة كالماء والتراب والهواء والنار فان الله جعل من الماء كل شىء حى والتراب كان أصلا لخلق الانسان ٠ ومن الهواء يستمد استمرار حياته وبقاءها (١١) ٠

والشرط الذى يجب أن يعم كل هذه الوجوه الأربعة هو انتفاء وجوه القبح عنها ، لأن ثبوت وجه الحسن فيها يستلزم نفى وجوه القبح عنها ٠

ووجه الحكمة ، ومظاهر الحسن فى فعله تعالى بالمكلف من حياته وعقله وتكليفه قد يخفى على كثير من المكلفين استكناه معناه فيظن الأمر شرا أو

---

(٧) المغنى : ١١/٩٨ ٠
(٨) البقرة : ٢٩ ٠
(٩) النحل : ٨ ٠
(١٠) فاطر : ١٢ ٠
(١١) المغنى : ١١/٨٤ ٠

لا غاية منه ، وهذا خطأ • فكل أفعاله تعالى بالمكلفين لابد فيها من غرض وعلة • ويدخل فى ذلك الآلام والشرور التى تصيب الانسان فانها تكون مستحقة ، أو ليفعل بها المستحق ، وحسن منه خلق غير المكلف ليتفضل عليه بنعمة الوجود والتعويض جميعا ، ولا يصح القول بأن خلق المكلفين كان ضررا عليهم ـ كما يقول ذلك المتشائمون ـ لأن الله قد ابتدأ خلق المكلف لينفعه ولطف به وأعطاه الأدوات وهداه السبيل ، وصار فعله ذلك بالمكلف بمنزلة احسان الواحد منا الى الفقير ابتداء بالطعام والكساء والمسكن ، فان ذلك يعد احسانا بلا شك (١٢) • ثم أن الوجود فى ذاته خير من العدم ، ووجود كل شىء خير لهذا الشىء من عدمه •

تكليف الكافر :

والله تعالى قد كلف جميع عباده أن يعرفوه ليعبدوه ، سواء فى ذلك المسلم والكافر ، وهو قد أقدر جميع المكلفين وقواهم على اتيان ما كلفهم به ، وقوى دواعيهم الى ذلك ، وأزاح عنهم العلل والعوائق ، ومكنهم مما كلفهم به بالأدوات المناسبة لمعرفته وعبادته من العقل والجوارح •

وهذه الأمور ثابتة فى حق المؤمن والكافر والبار والفاجر على سواء ، ولا فرق بين المؤمن والكافر فى ذلك من حيث أن كلا منهما قد أوتى جميع المؤهلات التى ترشحه للقيام بهذه المهمة • فالله قد أعطى الجميع ولم يحرم أحدا تحقيقا لمعنى العدل • الفرق فى ذلك أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فهداه الله الى الايمان فآمن • أما الكافر فلم يحسن الاختيار ، بل أساء الى نفسه باهمال عقله فلم يهده الله فلم يؤمن • وسوء اختيار الكافر لا يخرج فعله تعالى عن الحكمة ، كما لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلا عليهم جميعا (١٣) • والضرر الذى لحق بالكافر انما كان من قبل نفسه لسوء اختياره لأنه كان يمكنه أن يختار الايمان بدل الكفر •

ولا يصح أن يعترض أحد على المعتزلة بأن الحكمة كانت تقتضى بأن لا يخلق الكافر أصلا بدلا من أن يخلقه ولا يؤمن فيعذب فى الآخرة •

لأن هذا الاعتراض يكون صحيحا لو أن الله قد أعطى المؤمن شيئا ثم حرم الكافر منه ، وقد ثبت أن الله لم يدخر شيئا عنه ، لأنه قد فعل به ما فعله بالمؤمن من تعريض للثواب بالتكاليف وارسال الرسل والتقوية والبيان والدعاء • ومن هنا كان خلق الكافر فى الحكمة كخلق المؤمن سواء

(١٢) المغنى : ١١/٨٥ •
(١٣) شرح الأصول : ٥١٢ •

بسواء لأن العلة التى حسن لأجلها خلق المؤمن والكافر هى تعريضهما للثواب بالتكاليف والخلود فى جنات النعيم ، وكفر الكافر ومعصيته وسوء اختياره لا يغير من احسان الله اليه ولا يبطل أنعـامه عليه ، بل هو منعـم عليه ومحسن أليه بالوجود والتمكين مما كلفه به ٠ وانما يرجع فى اللوم الى نفسه بالاساءة التى فعلها ، ويرجع الوصف بالاحسان والانعام الى فاعله وهو الله عز وجل (١٤) والأمر فى ذلك يشبه تماما حال الانسان وقد رأى غريقين قد أشرفا على الهلاك فأدلى اليهما بحبل لكى ينقذهما ٠ فأمسك به أحدهما ونجا ، بينما رفض الآخر أن يمسك بالحبل فغرق ، أو هو أيضا يشبه حال من قدم طعامه الى جائعين قد استولى الجوع عليهما وأشرفا على الهلاك فتناول منه أحدهما فنجا من هلاك الجوع ولم يتناول الآخر فمات وهلك ٠ فان من قدم الطعام والحبل فى المثالين السـابقين يكون منعمـا ومتفضلا عليهما فى ذلك ٠ وكون أحدهما قد رفض أن ينقذ نفسه بالطعام أو الحبل فان ذلك لا يبطل صفة الانعام عليهما ، لأن صاحب الطعام والحبل قد أراد انقاذهما جميعا وليس واحدا منهما فقط ٠

هل يقبح تكليف الكافر ؟

ولا يجوز أيضا القول بقبح تكليف من يعلم الله من حاله الكفر لأن الله قد علم الكفر منه فلا وجه لتكليفه لأن هذا القول ليس من الصواب فى شىء :

أولا : لأن علم الله ليس سببا فى قبح الكفر أو حسن الايمان سواء وقع منه هذا أو ذاك ٠ فالكفر قبيح فى نفسه والايمان حسن فى نفسه ٠

ثانيا : ما وجه القبح فى ذلك ؟ هل هو خلق الكافر ٠ أو تكليفه ؟

ولا يجوز القول بأن القبح فى ذلك يرجع الى خلق الكافر ؛ لأن خلقه وايجاده حسن كحسن ايجاد الحيوان والجماد وسائر الموجودات ، خاصة مع ما تفضل الله به من العقل والقدرة والشهوة واللذة والعقل والمنطق يقرران أن الوجود خير من العدم ، ولو خلقه الله ولم يكلفه شيئا لم يلحقه ضرر من مجرد خلقه وايجاده ٠ وهذا يدل على أن الضرر لم يتعلق بالخلق وانما يتعلق بشىء آخر غيره ٠

ثالثا : قد يقال أن وجه القبح يرجع الى تكليفـه ، ولكن ينبغى أن يعلم أن الأمر فى ذلك لا يخلو من أحد الافتراضات الثلاثة الآتية :

---

(١٤) الانتصار للخياط : ٨٧ ٠
(١٥) شرح الأصول الخمسة : ٥١٢ ٠

١ ـ أولا : اما أن يكون قبح التكليف راجعا الى مجرد تعريضه للثواب بالتكاليف · وهذا باطل ، لأن العقل يقضى بحسن التعرض للمنفعة وتعريض الكافر لنيل الدرجات العليا حسن فى ذاته كتعريض المؤمن سواء بسواء ، وكما لا يقبح تعريض المؤمن فلا يقبح تعريض الكافر ·

٢ ـ ثانيا : اما أن يكون قبحه راجعا الى عدم تقبله للايمان وذلك باطل أيضا لأمرين :

أولهما : أن عدم تقبله للايمان من جهة نفسه ، لأن ذلك كان نتيجة لسوء اختياره حيث فضل الكفر على الايمان ، أما فعل التكليف نفسه فمن جهة الله تعالى ، ولا يصح أن يتعلق قبح فعله تعالى بقبح فعل غيره · لأن قبح القبيح يكون لوجه يقع عليه الفعل من جهة فاعله ، ولا يتوقف على أمر يتعلق بفعل غيره ·

ثانيهما : ان وجه قبح الفعل هنا وقع مقارنا لاختيار الكافر وتفضيله الكفر على الايمان ، وعدم فعلـه الايمان متأخر عن تعريضـه له بالتكاليف فلا يصح كونه وجها فى قبح التعريض للمنفعة ·

٣ ـ ثالثا : وقد يقال ان قبح ذلك يرجع الى الأمرين جميعا (تعريضه للمنفعة وعدم قبوله) · وهذا باطل لأمرين :

أولا : ان العقول تقضى بحسـن التعرض للثواب والمنفعـة ، وليس القبول شرطا فى حسن فعل التعرض له ؛ لأنه لو كان القبول شرطا فى حسن ذلك لما حسن من أحد المكلفين أن يقدم نعمة أو يفعل احسانا الى الغير الا بعد أن يتيقن أنه سيقبل منه احسانه · وخلاف ذلك معلوم بالضرورة ، وعدم تقبل الاحسان لا ينفى عن المحسن صفة احسانه وتفضله ·

ثانيا : ان العلم غير مؤثر فى ذلك ، فكما أن عدم تقبلـه للايمـان لا يؤثر فى حسن تكليفه ، كذلك أيضا علمه تعالى بعـدم قبول الكافرين للايمان لا يؤثر فى حسن تكليفه ولا يصح القول بأن ذلك نوع من العبث حيث كلفه الايمان مع علمه بأنه لا يؤمن · لأن هذه حجة باطلة · لأن حقيقة العبث : هو الفعل الذى لا غرض للفاعل فيه · وهنا غرضان قصدهما الفاعل :

أحدهما : ان ذلك التكليف يشتمل على التعريض للمراتب العالية التى لا تنال بدونه ·

ثانيهما : انه لا يمتنع أن يكون تكليفه هنا فيه مصلحة لغيره (١٦) ، واذا انتفت جميع وجوه القبح عن تكليف الكافر وجب أن يحسن فى نظر العقل تكليفه ٠

وللمعتزلة نظرتهم الصحيحة فى تعليل الأفعال ، فلا يخرج فعل من أفعاله تعالى عن الغرض والعلة ، ولهم تفسيرهم الخاص لمظاهر الشرور فى العالم من آلام وأمراض ومعاص وفقر وغنى ٠ فكل ذلك فى نظرهم هو الأصلح حسب الخطة الالهية لنظام الكون لأن كل ذلك وقع منه سبحانه حسب حكمته وعدله ٠ لهذا كان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن فى الحكمة الالهية التى تهدف الى الغاية المقصودة ، ولكنه ليس أفضل عالم ممكن على الاطلاق لأن خزائن الجود الالهى لا نهاية لها ٠ وكل شىء هو الأفضل بالنسبة للحكمة المقصودة التى خلق من أجلها ٠

ونستطيع أن نلخص موقف المعتزلة فيما يأتى :

١ ــ أفعال الله لابد فيها من علة ، وهذه العلة ليست موجبة ولكنها مرجحة ٠

٢ ــ يهدف المعتزلة من القول بالحكمة الى نفى العبث والجهل عنه تعالى ٠

٣ ــ ان القول بالحكمة لا يحد من شمول الارادة واطلاق القدرة ٠

٤ ــ ان هذه العلة أو الغرض تعود الى العبد نفسه وليست تعود الى الله لأنه الغنى المطلق ٠

٥ ــ مفهوم الحكمة الالهية فى الكون ينفى وجود الشر فى العالم لأن ذلك يستلزم الجهل والسفه ٠

وعلينا الآن أن نتابع موقف الأشاعرة من هذه القضية لنرى الى أى مدى يمكن القول بأنهم قد أصابوا الحقيقة أو خالفوها ٠

ثانيا ــ الأشاعرة :

ذهب الأشاعرة الى القول بأن أفعال الله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض ، وهو قد خلق المخلوقات وأمر ونهى لا لعلة ولا لداع ولا باعث ، بل

---

(١٦) أنظر مشكاة الانوار : ٩٧ ــ ٢٠٠ ٠

فعل كل ذلك لمحض المشيئة ، ومطلق الارادة ، وذلك لأنه ليس كل ما فى العالم خيرا بل فيه شر كثير وكان من الأصلح أن لا يوجد هذا الشر ، فقد منع الأموال قوما وأعطاها آخرين ففسقوا ، وأعطى أقواما مالا ورياسة فبطروا وهلكوا وكانوا مع القلة صالحين ، وأمرض أقواما فضجروا ونطقوا بالكفر وكانوا فى صحتهم شاكرين ، وأى صلاح أو حكمة فى خلق ابليس والشياطين واعطائهم القوة على اضلال الناس ، ثم وجدناه قد أمات سريعا من ولى أمور المسلمين فقام فيها بالحق والعدل وأبقى زيادا والحجاج فأذاقوا الناس الويل والفقر ، فأى مصلحة وأى غاية وراء هذا ؟!

ثم أن الله تعالى قد كلف الكافر بالايمان وهو يعلم أنه لن يؤمن ، ولو كانت أفعاله لغاية أو علة لما فعل ذلك ، ولما آلم الأطفال الأبرياء الذين لا كسب لهم ولا معصية (١٧) وكل ذلك ليس الا لمحض مشيئته ومطلق ارادته فهو فعال لما يريد ، وهو على كل شىء قدير ، وهو خالق كل شىء ، ولو كانت أفعاله خاضعة لمنطق العلة والغاية لاقتضى ذلك أن يكون ناقصا محتاجا الى تلك الغاية ليكمل بها نفسه ، والعلل والغايات لا تجوز الا على من يجرى عليه قانون الانتفاع والضرر ، والله تعالى منزه عن ذلك (١٨) ٠

والأشاعرة يفسرون الحكمة بأنها الفعل الذى يصدر من الفاعل على وفق علمه « ٠٠٠ فان من يعلم أمرا ولم يأت بما يناسب علمه لا يقال له حكيم » (١٩) وأفعال الله تعالى انما تقع على حساب علمه السابق الكلى الشامل ، ولقد أشار الآمدى الى حقيقة المذهب الأشعرى فى كتابه العظيم (غاية المرام فى علم الكلام) ، حيث يقول : القاعدة الثانية فى نفى الغرض والمقصود من أفعال واجب الوجود ، مذهب أهل الحق ، ان البارى تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الابداع اليها ، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها ؛ بل كل ما أبدعه من خير أو شر ونفـع وضر لم يكن لغرض قاده اليه ، ولا لمقصود أوجب الفعـل عليـه ، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان ، وهما بالنسبة اليه سيان (٢٠) ٠

وفهم الفعل الالهى على هـذا النحو اللاغائى كان سـائدا فى المذهب الأشعرى كله ابتداء من أبى الحسن فى الابانة واللمع والباقلانى فى التمهيد والجوينى فى الارشـاد والبغدادى فى أصـول الدين والرازى فى المحصـل

---

(١٧) أنظر فى ذلك الابانة للاشعرى : ٥٩ ـ ٦٠ ، مقدمة مناهج الأدلة : د٠ قاسم ٩٤ ـ ٩٥ ٠

(١٨) التمهيد للباقلانى : ٥٠ ـ ٥١ ٠

(١٩) مفاتيح الغيب للرازى : ٣/٧ ٠

(٢٠) غاية المرام : ٢٢٤ ٠

والأربعين والمطالب العالية ونهاية العقول والشهرستانى فى نهاية الاقدام وكذا الغزالى فى الاحياء .

والذى يلفت النظر فى ذلك أن الآمدى قد صرح بنفى الحكمة فى قوله السابق فان الله خلق الخلق لا لغاية يستند الابداع اليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها . واذا سألت الآمدى هل معنى هذا ان الله ليس حكيما فى أفعاله لكان جوابه « ... اننا لا ننكر كون البارى تعالى حكيما ، وذلك يتحقق ما يتقنه من صنعته ويخلقه على وفق علمه وبارادته ، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود » (٢١) .

فتصريحه بنفى الحكمة السابق يجب أن لا يؤخذ على ظاهره ، وانما لابد وأن تكون للحكمة التى نفاها معنى يخالف معنى الحكمة التى اثبتها ، والا كان ذلك تناقضا ظاهرا ، فالمعنى الذى قصده بالحكمة ، أولا هو الغرض والعلة الموجبة للفعل بدليل أنه يخصص الحكمة التى اثبتها بأنها ليست مشتملة على الغرض والمقصود ، وانما تتبدى فيما يفعله من وجوه الاتقان والاحكام ، والى ذلك يذهب كل الأشاعرة فهم يتفقون على نفى الغرض والعلة الموجبة ولم نسمع أن أحدا منهم قال ان الله ليس حكيما . والسبب فى هذا الموقف المضطرب انهم ظنوا أن تعليل أفعال الله تعالى بالحكمة أو الغاية يجعل الفعل الالهى خاضعا لمعنى مفروض عليه من خارج الفاعل وفى هذا تعجيز للقدرة الالهية وتقييد لشمول الارادة . كيف يجوز ذلك عندهم والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وهو على كل شىء قدير ، فلم يحرصوا على نفى الحكمة التى معناها اتقان الصنعة ولكن حرصوا على نفى العلة والغرض الذى من شأنه التعجيز والتقييد للقدرة والارادة . ولقد أرادوا من وراء نفى العلة أن يثبتوا لله كمال القدرة التى لا تحد بغاية ولا تقصد الى تحصيل غرض وشمول الارادة التى لا تقف عند علة ، فهو سبحانه « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (٢٢) فلو شاء أن يعذب الأنبياء فى نار جهنم لفعل وكان ذلك منه عدلا وحكمة ، ولو شاء أن ينعم الفجار فى دار الخلد لفعل ، لأنه يتصرف فى ملكه كيف يشاء ولا يسمى ذلك ظلما ولا جورا ، لأن الظلم لا يتصور منه تعالى « لأنه متصرف فى ملكه ، ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه ، والظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير بغير اذنه ، وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما » (٢٣) ومادام الله يتصرف فى ملكه ولا يتصور منه ظلم فليفعل فى ملكه ما يشاء بلا هدف ولا غاية .

---

(٢١) غاية المرام : ٢٣٣ .
(٢٢) الأنبياء : ٢٣ .
(٢٣) احياء علوم الدين قواعد العقائد : ٢/١٩٥ ط الشعب .

هكذا أراد الأشاعرة أن يصوروا لنا الفعل الالهى ، وكأنه أشبه بفعل الملك المستبد الغشوم الذى لا يعبأ بماذا يفعل ولا لماذا يفعل وانما تسير أموره خبط عشواء ٠

وتمشيا مع مذهبهم فى عدم تعليل أفعاله فلقد أجازوا عليه أن يفعل الظلم ويكون منه عدلا ٠ يفعل السفه ويكون منه حكمة ٠ فيجوز أن يكلف العباد فوق طاقتهم ، بل ان الأشاعرة يصرحون بوقوع التكليف بما لا يطاق ويستدلون بذلك على نفى الحكمة والغاية فى أفعاله تعالى ، ويضربون مثالا على ذلك بأن الله تعالى قد أمر رسوله أن يدعو أبا جهل الى الايمان وكلفه ذلك ، وهو يعلم أن أبا جهل لن يؤمن ، وأخبر رسوله فى نفس الوقت بأنه لن يؤمن ٠ وكان من جملة ما دعا الرسول أبا جهل اليه أن يؤمن برسالته ومنها الايمان بأنه لا يؤمن فيكون قد دعاه الى الايمان بأنه لا يؤمن ٠٠ لأن من جملة أقواله أنه لا يصدقه ، فكيف يصدقه فى أنه لا يصدقه ٠ وهل هذا الا محال وجوده » (٢٤) فأين الحكمة اذن فى ذلك ، وما الغاية من وراء ذلك ؟ ولكن هذا لا يعاب على الله تعالى لأنه المتصرف فى ملكه فله أن يفعل فيه ما يشاء ٠ وواضح أن استنتاج نفى الحكمة من هذا المثال فيه مغالطة ، فانهم ظنوا أولا أن الكافر لا يستطيع الايمان ، وتوهموا ثانيا أن علم الله بذلك مؤثر فى عدم ايمانه ٠ وهذا خطأ كبير ٠ فان الكافر كان يمكنه اختيار الايمان بدلا من الكفر ٠ وعلم الله لا تأثير له فى كفره لأن علم الله صفة انكشاف واحاطة وليس صفة تأثير ولا ترجيح ٠٠ ومن العجيب أن نفى القضية التى يستدل بها الأشاعرة على نفى الحكمة لاثبات مطلق الارادة لله قد استخدمها « فولتير » فى فرنسا فى القرون الماضية ، وكانت آراؤه فيها أساسا لنصر مذاهب الالحاد فى القرن الثامن عشر بفرنسا (٢٥) فان الاستدلال بوجود الشر على نفى الحكمة خطأ فاحش ويجب أن يبحث فى وجود الشر نفسه عن العلة والحكمة ، وليس عدم اكتشاف الحكمة دليلا على نفيها وابطالها ٠

ولقد تنوعت أدلة الأشاعرة على نفى الغرض والحكمة فى أفعاله تعالى ما بين عقلية وشرعية ٠ فالآيات الواردة فى القرآن الكريم التى تتحدث عن الارادة العامة والمشيئة الكونية الشاملة قد اتخذوها دليلا على ابطال الحكمة والغاية فى الأفعال الالهية مثل قوله تعالى « ان الله يفعل ما يشاء » (٢٦) ، « فعال لما يريد » (٢٧) ، اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون ٠ وربك

---

(٢٤) نفس المرجع ٠
(٢٥) انظر مقدمة مناهج الأدلة : هامش ص ٩٥ ط الثانية سنة ١٩٦٤ ٠
(٢٦) آل عمران : ٤٠ ٠
(٢٧) هـود : ١٠٧ ٠

يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » (٢٨) الى غير ذلك من الآيات الكثيرة الواردة فى عموم القدرة وشمول الارادة • وهذه الآيات ان صح الاستدلال بها على مطلق الارادة وعموم المشيئة فانه لا يصح الاستدلال بها على نفى العلة والحكمة • لأن القضية هنا ليست مانعة جمع فلا يمتنع عقلا أن يفعل الله ما يريد ويخلق ما يشاء ويكون له فيما أراده حكمة وفيما يخلقه هدف وغاية • ولا يصح اتخاذ هذه الآيات دليلا على نفى السنن الكونية والنواميس الالهية التى من شأنها الثبات والاطراد والتى يتعلق بها نظام العالم وصلاح الكونكله •

كما استدل الأشاعرة على رأيهم هذا بأدلة عقلية كثيرة منها :

أولا : لو كانت أفعاله تعالى معللة بغاية أو غرض للزم من ذلك النقص والحاجة لأنه اما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة اليه سواء أو يكون وجودها أولى من عدمها • فان كان وجودها أو عدمها سواء امتنع أن يفعل لأجلها • وان كان وجودها أولى به من عدمها فيكون مستكملا بها فيكون قبلها ناقصا محتاجا اليها • وهذا يوجب افتقار الأشرف للأخس • والله الغنى عما سواه (٢٩) • كما يرفض الأشاعرة القول بأن هذه العلة تعود الى المخلوقين ، لأنها لو كانت كذلك فأى فائدة فى خلق ما فى العالم من جمادات وعناصر ومعادن وغير ذلك من النبات مع أنها لا تجد فى خلقها لذة ولا منفعة • ولا فرق يرجع اليها بين وجودها وعدمها • وأى نفع يرجع الى الانسان من خلقه وتكليفه بالمشاق • وكان الأنفع له ألا يوجد لذلك فانه اذا نظر الى نفسه بين الوجود والعدم فانه قد يفضل العدم على الوجود هربا مما هو فيه من آلام ومشقة • بل أى نفع يرجع الى الانسان من خلق ابليس وإماتة الأنبياء مع هدايتهم (٣٠) •

ثانيا : هناك من الأفعال الالهية مالا يستطيع أحد تعليله ولا يصح القول فيه بغرض أو غاية • ويضرب الأشاعرة على ذلك مثالا : يتردد فى معظم كتبهم : ذلك لو فرضنا أن هناك ثلاثة أخوة مات أحدهم صغيرا قبل سن البلوغ مسلما ، وكبر الآخران فمات أحدهما مسلما وكفر الآخر ومات على شركه • فالمسلم الكبير ينال مرتبة عليا تقصر عنها مرتبة الطفل الذى مات صغيرا • والكافر مصيره الى النار لأنه مات عاصيا • فلو قال الطفل يا رب لم أمتنى صغيرا ولم تتركنى فأبلغ وأطيعك فأحتل مكانة عليا فى الجنة كما أعطيت أخى • وأى مصلحة لى فى أن أمتنى صغيرا قبل البلوغ

---

(٢٨) القصص : ٦٨ •

(٢٩) نهاية العقول للرازى : ٢/٧١ ، الاربعين : ٢٤٩ •

(٣٠) غاية المرام للامدى : ٢٢٦ •

وحرمتنى من هذه المكانة العالية • فيقول الله تعالى له : علمت أنك اذا بلغت كفرت فتدخل النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيرا وانحطاطك الى هذه المرتبة أصلح لنفسك • وهذا يوجب احترام كل طفل علم الله أنه ان بلغ عصى وكفر • واذا قال الكافر يارب لما لم تمتنى صغيرا قبل البلوغ فلم اكفر • فماذا يكون الجواب • فلا يكون هناك معنى لابقاء الكافر البالغ لأنه لا جواب عنه (٣١) وهذا يدل على نفى الغرض والعلة فى أفعاله تعالى •

ثالثا : ان فعل الله لو كان معللا بغاية وعلة للزم من ذلك قدم المعلول ، لأن العلة الغائية ان كانت متقدمة على المعلوم فى العلم والقصد فانها متأخرة عنه فى الوجود بالفعل ، فان من يفعل فعلا لغاية كان حصول تلك الغاية بعد الفعل ، فاذا قدر أن الغاية قديمة كان الفعل أيضا قديما بطريق أولى ، واذا قيل بأن العلة حادثة لزم من ذلك محذوران :

أحدهما : أن يكون الله محلا للحوادث ، لأنه لابد أن يعود منها حكم الى الفاعل فيكون محلا لها •

الثانى : ان ذلك يستلزم التسلسل لوجهين :

أحدهما : ان تلك العلة الحادثة هى مما خلق الله بقدرته ومشيئته فان كانت لغير علة لزم العبث ، وان كانت لعلة لزم التقسيم السابق ويتسلسل الى مالا نهاية •

الثانى : ان تلك العلة لو كانت مقصودة لذاتها لمتنـع حدوثها لأن ما أراده الله تعالى لذاته وهو قادر عليه لا يؤخر احداثه وان كانت مرادة لغيرها فالقول فى ذلك الغير كالقول فيها ويلزم التسلسل ، وعلى ذلك فان جميع أفعاله تعالى لا تقترن بها حروف العلة أو السببية ، فاللام فى قوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (٣٢) ، ليست لام العلة وانما هى تسمى لام المقارنة كاللام فى قوله تعالى « فطلقوهن لعدتهن » (٣٣) ، ولام العاقبة كالتى فى قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا »(٣٤) ويكون المعنى « خلقت عبادى » بالعبادة أى بفرض العبادة عليهم (٣٥) ، وعلى ذلك فلا يجوز فى القرآن لام تسمى لام التعليل أو باء تسمى باء السببية مقرونة بفعله تعالى •

---

(٣١) كانت هذه القصة سببا فى انشـقاق أبى الحسن الأشـعرى عن مذهب المعتزلة فى مناظرة جرت بينه وبين أبى على الجبائى • على النحو السابق انظر الآمدى : غاية المرام ٢٢٨ •

(٣٢) الذاريات : ٥٦ •

(٣٣) الطلاق : ١ •

(٣٤) القصص : ٨ •

(٣٥) أنظرمفاتيح الغيب للرازى : ٦٨٦/٧ •

وتفرع عن موقف الأشاعرة اهمال دور الحكمة الالهية فى الكون • فكل شىء يخضع لمنطق القدرة العامة ولا يمكن القول بأنه فعل كذا لكذا أو أمر بكذا لكذا ونهى عن كذا لعلة كذا • فالشرائع كلها تنفيذ لمجرد الأمر الخالى عن أى معنى للغرض والغاية • والذى لفت نظرى فى موقف الأشاعرة هنا أنه على النقيض تماما من موقفهم فى أصول الفقه فهم هناك يقولون بالعلـة الموجبة للحكم وبدوران العلة مع معلولها وجودا وعدما ويعترفون بأن العلة هى مناط الحكم وسببه وينكرون هنا القول بالعلية • وهذا فوق انه تخبط وفساد فى الرأى يعتبر خطأ فى المنهج العام للمذهب •

وبنى الأشاعرة على هذا الموقف رأيهم من قضيتين هامتين :

القضية الأولى : موقفهم من أفعال العباد • فقدرة العبد ليست سببا فى فعله وانما هى مكتسبة له لمقارنتها الفعل فقط وفسروا اللام فى قوله تعالى « لتجزى كل نفس ما كسبت » (٣٦) وقوله « ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى » (٣٧) ، بأن اللام هنا ليست لام العلة وانما المراد تعريف الحال فى المآل (٣٨) كاللام فى قوله تعالى « ومن رحمته أن جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا » (٣٩) ، وعلى هذا النحو يجب أن يفسر كل ما ورد فى القرآن من هذه الآيات •

القضية الثانية : موقفهم من قـانون السببية بعامة ، فلقـد صرح الجوينى والباقلانى والغزالى بأن الأسـباب لا تؤثر فى مسبباتها ، وأن العلل لا يلزم عنها معلولها بالضرورة ، وأن ما نشاهده فى الواقع من ترتيب المعلولات على علتها انما يرجع الى مجرد الاقتران والعادة فقط وليس يرجع الى تأثير الأسباب فى مسبباتها لأنه لا تأثير الا للقدرة الالهية فقط • فيجوز عندهم أن تجتمع النار والقطن ولا يحدث الاحراق ، وأن ينفذ السهم من جسم الانسان ولا يحدث الموت ، لأن تعليل الموت بالسهم والاحتراق بالنار انما هو وليد العادة والاقتران • والله تعالى قد أجـرى العـادة بألا يخلق الطفل الا بعد الوطء ولو أراد خلقه ابتداء لفعل • وبهذا الفهم لقدرة الالهية فان الأشاعرة قد أبطلوا الخصائص التى أودعها الله الأشياء التى من شأنها الانفعال بها أو التأثير فيها ظنا منهم أن القول بتأثير ذلك يحد من قدرته ويعجز من شأنه كما أبطلوا القول بالأسباب العلمية وتأثيرها فى مسبباتها ، يقول الباقلانى فى كتابه التمهيد فى رده على أصحاب الطبائع « ••• ان

---

(٣٦) الجاثية : ٢٢ •
(٣٧) النجم : ٣١ •
(٣٨) المرام : ٢٤٢ •
(٣٩) القصص : ٧٣ •

الشرب والرى والاسكار لو وجبت عند تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والغث والحنظل ، وان يحدث الرى والاسكار عند شرب الخــل والبلسان وســائر المائعات والجمادات لأنهــا من جنس الطعام والشراب » (٤٠) ، وهذا المعنى نفسه صرح به الغزالى فى مواضع متفرقة من كتابه تهافت الفلاسفة ٠

ومهما يكن من شىء فان الأشاعرة ينظرون الى الأفعال الالهية على النحو التالى :

١ ـ ينفون تعليل الأفعال الالهية لأن تعليل افعاله يقيد من شمول الارادة ويحد من مطلق القدرة ٠

٢ ـ ان الفاعلية الالهية ســارية المفعــول فى كل شىء ٠٠ فلا تأثير للاسباب والعلل فى مسبباتها ، وانما يرجع مظنة التأثير الى مجرد الاقتران والعادة حرصا منهم على تأكيد انه لا فاعل الا الله ٠

٣ ـ ترتب على ذلك موقفهم من افعال العباد ٠ فلا اثر لقدرة الانسان فى فعلــه ، ويكون الثواب تفضــلا من الله لأنه ليس هناك فعل حقيقــة للانسان ٠

٤ ـ تفسيرهم للحكمة على انها العمل بمقتضى العلم السابق ليس جاريا على عرف اللغة وانما هو تفسير اصطلاحى خاص بهم ٠

وبالمقارنة بين موقف الأشاعرة والمعتزلة ، فانه يتضــح أمامنا امور تمهد لنا موقف الطرفين من قضية العدل الالهى ٠

أولا : عند المعتزلة أن الشرور والمصائب التى تقــع فى الكون تعتبر امورا مقصودة ومرادة لحكمة معينة ٠ واذا خفيت علينا هذه الحكمة فليس ذلك دليلا على نفيها ٠ اما عند الأشاعرة فان الله قد فعل ذلك لا لغاية ولا لحكمة وانما لمحض مشيئته وعموم ارادته ٠

ثانيا : عند المعتزلة أن القول بالحكمة والغاية لا يحد من كمال قدرته تعالى ولا يعجزه فى شىء وانما يرفع العبث عن افعاله ٠ ويجب أن يفسر فعل القدرة فى ضوء الحكمة الالهية فيكون ذلك ادعى لكمال الربوبية وعند الأشاعرة أن قدرته الشاملة يجب ألا تخضع لمفهوم العلة والغاية ٠

---

(٤٠) التمهيد : ٥٦ ٠

ثالثا : ان حرص المعتزلة على تأكيد العلة كان يهدف الى تنزيه الله عن السفه والعبث ، وهذه العلة لا تعـود اليه هو بل ترجع الى المكلفين ومنفعتهم وكان حرص الأشاعرة على نفس العلة تأكيدا لمعنى كمـال قدرته فكلهم يحرص على اثبات معنى الكمال الذى يتصوره واجبا فى حقه تعالى ، ولكن أخطـأ الأشاعرة فى زعمهم بأن كمـال القدرة يستدعى نفى الحكمـة والغرض ٠

واقد أحس الغزالى بخطورة القول بنفى العلـة والغـرض عن أفعاله تعالى ٠ لذلك كان موقفه مضطربا ٠ فلقد صرح فى قواعد العقائد بأن أفعال الله لا تعلل ولا تخضع لغرض ، ويجوز عليه أن يكلف مالا يطاق ، ويعذب الأطفال من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق ، ويستدل على نفى العلة فى فعله بوقوع مالا غاية منه فى أفعاله « فان ذبح البهائم ايلام لها ٠ وما صب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمه جريمة » (٤١) ولا يجوز عنده القول أن الله سيجازيها عوضا عن ذلك فى الآخرة ؛ لأن القول بذلك يخرج عن حد الشرع والعقل معا ٠ ويخرج من ذلك بنتيجة مهمـة هى أن الله لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده ٠ والغزالى هنا مهتم بمخالفة المعتزلة أكثر من اهتمامه ببيان وجه الحق فى هذه القضية ، وحين يبحث الغزالى هذه القضية بعيدا عن مراعاة قول الأشعرى فاننا نراه ينتهى الى تقرير نفس النتيجة التى صرح بها المعتزلة وهى أن الله يفعل لحكمة ويراعى الأصلح لعباده ٠

ففى كتاب المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى حين يشرح الغزالى معنى الرحمن الرحيم نجده يطرح على نفسه بعض الأسئلة ليجيب عنها بتقرير وجه الحق فى المسألة ــ كعادته فى معظم كتبه ــ فيقول :

لعلك تقول ما معنى كونه رحيما وكونه تعالى « أرحم الراحمين » ، والرحيم لا يرى مبتليا ولا مضرورا أو معذبا ومريضا وهو يقدر على اماطة ما بهم الا ويبادر الى اماطته ٠ والرب تعالى قادر على كفاية كل بلية ودفع كل فقر واماطة كل مرض وازالة كل ضرر ، والدنيا طافحة بالأمراض والمحن والبلايا وهو قادر على ازالة جميعها ، وتارك عباده ممتحنين بالرزايا والمحن فأين الرحمة والحكمة اذن ؟

وهذه الأمور التى ضمنها الغزالى سؤاله السـابق قد أجاب عنها فى الاحياء بأن الله يفعل ما يشاء ، وفعال لمايريد فهى واقعـة بمحض ارادته

---

(٤١) احياء علوم الدين : ٢/١٩٥ ــ ١٩٦ (قواعد العقائد ــ ط الشعب) ٠

ومطلق قدرته ، وهذا هو جواب الأشاعرة التقليدى عن كل ما يقع فى الأرض من الأرض • أما الغزالى فى المقصد الاسنى فانه يخالف هذا الاتجاه الأشعرى تماما ، فنراه يصرح بالحكمة والعلة ، ومراعاة الأصلح فى شئون العباد • ويقدم لنا فى تفسير هذه الأمور أمثلة من الواقع الحسى تدل على أن هذه الأمور لم تقع عبثا أو لم تهدف الى تحقيق مصلحة مقصودة ، وكل ما يظنه الانسان ألما أو شرا فانه يقع لحكمة وغاية قصد اليها الحق من وراء الآلام والشرور • فهذه الأمور التى تسمى شرورا ليست مقصودة لذاتها كما انها ليست واقعة بدون حكمة ولا غاية • بل يهدف الله من ورائها الى تحقيق مصلحة عباده وانتظام شئون حياتهم ، والأمر فى ذلك كالطفل الصغير الذى ترق له أمه فتمنعه من الحجامة والأب العاقل يحمل الابن عليها قهرا •• فالجاهل يظن أن الأم هى الرحيمة دون الأب ، ولكن العاقل يعلم أن ايلام الأب ابنه بالحجامة من كمال رحمته وعطفه ، ومن تمام شفقته ، وان الأم عدوة فى صورة صديق ، وأن الألم القليل اذا كان سببا للذة كثيرة لم يكن شرا بل كان خيرا ، والرحيم يريد الخير للمرحوم لا محالة ، وليس فى الوجود شر الا وفى ضمنه خير لو رفع ذلك الشر لبطل ذلك الخير الذى فى ضمنه وحصل ببطلانه شر أعظم من الشر الذى فى ضمنه • وذلك كاليد المتآكلة ، فان قطعها صلاح لبقية الجسد كله وذلك خير عظيم ، وهو فى الظاهر شر ينفر من رؤيته الجهلاء ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدين كله وكان الشر ببقائها أعظم • فقطع اليد لأجل تحقيق سلامة البدن شر فى ضمنه خير كثير • ولكن المراد الأول السابق الى نظر القاطع السلامة التى هى خير محض •• فالسلامة مطلوبة لذاتها أولا وقطع اليد مطلوب لغيره ثانيا • فهما داخلان تحت الارادة • أحدهما مراد لذاته ، والآخر مراد لغيره (٤٢) •

والغزالى هنا يضع أمامنا تفسيرا متكاملا للسؤال المطروح • هل أفعال الله تعالى لعلة •• وما هى تلك العلة ؟ والمثال الذى قدمه للاجابة على السؤال يوضح لنا تماما أن ما ينزل بالعباد من المحن والبلايا ليس عبثا أو سفها وليس تنفيذا لمحض الارادة التى لا تراعى قانون الحكمة والمصلحة ، بل كل ذلك لحكمة وغاية سامية قد يخفى على الكثير منا الوقوف على حقيقتها ولكنها جلية واضحة لمن تدبر • فالجاهل يظن ذلك تنفيذا لمطلق ارادته فقط ولكن العالم يعتقد أن ذلك يهدف الى تحقيق الصلاح للبشرية ، فأفعاله معللة بغاية مقصودة • هذه الغاية هى صلاح الكون ، والشرور ليست مقصودة لذاتها كما أن القطع ليس مقصودا لذاته • وكما أن مصلحة الجسد تكون فى قطع الجزء المتآكل فكذلك مصلحة الكون تكون فى وقوع ما قد يظن

(٤٢) المقصد الاسنى : ٣٦ •

أنه شر • فالمصلحة مراعاة ، وتحقيقها مقصود ، وصرح الغزالى بذلك فى قوله « ••• لكن المراد الأول السابق الى نظر القاطع السلامة التى هى خير محض » ، فكذلك المراد الأول السابق الى حكمـة الله هو تحقيق صـلاح الكون ، ويوصى الغزالى أن يتهم الانسان نفسه اذا ظن أن الأفعال لا تهدف الى غاية مقصودة « فان خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيرا أو خطر لك انه كان تحصيل ذلك الخير ممكنا لا فى ضمن الشر • فاتهم عقلك القاصر فى أحد الخاطرين » (٤٣) ، لكن هذه النظرية الجديدة لم تجدها عند الغزالى الا فى المواقف التى ينسى فيها أنه أشعرى مدافعا عن مذهبه الكلامى • لذلك لم نعثر عليها فى قواعد العقائد أو فيصل التفرقة أو القسطاس المستقيم أو الجام العوام • ولعل المقصد الاسنى يمثل مرحلة تطورية فى حياة الغزالى الفكرية •

ومهما يكن من شىء فان موقف الأشاعرة كان على النقيض تماما من موقف المعتزلة فى قضية تحليل أفعاله تعالى وينبغى أن نفرق هنا فى موقف الأشاعرة بين أنكارهم أن تكون أفعاله تعالى خاضعة لمعنى العلة والحكمـة بمعنى أنه يفعل لأجل تلك العلة والغاية وبين أن يكون الله حكيما فى فعله ، وفعله مشتمل على الحكمة ، فهم وان أنكروا الأول الا أنهم لا ينكرون المعنى الثانى ، فالفريقان يتفقان على أن الله الحكيـم لا يفعل العبث غير أنهـم يختلفون فى فهم معنى الحكمة وفى وسائل اثباتها وتصورها لله تعالى • ولقد تفرع عن موقف كل منهما من هـذه القضية موقفه من العـدل الالهى فاختلفت نظرة كل فريق الى هذا المبدأ تبعا لاختلاف النظـرة الى قضية التعليل •

وقبل الخوض فى الحديث عن العدل الالهى ، أرى مفيدا أن نقرر هنا مبـدأ الحكمـة فى أفعاله تعالى لنـرى مدى اصابة كل فريق من المعتزلة والأشاعرة وجه الحق فى ذلك •

لا شك أن الله حكيم فى فعله وقوله ، فلا يفعل عبثا ولا لغير معنى ومصلحة مقصودة بالفعل ، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ما فعل وهى ناشئة عن أسباب فعل بها ما أراد • وهذا المعنى ثابت بالكتاب والسنة واجماع السلف ، ولقد تنوعت مصادر التعبير عن هذا المعنى فى القرآن والسنة المطهرة مما يدل على وجوبه وثبوته لله •

النوع الأول : لقد صرح القرآن بلفظ الحكمة ومشتقاتها وجعلها صفة مدح وكمال ، وقال سبحانه « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » ،

---

(٤٣) المقصد الاسنى : ٣٦ •

والحكمة هنا هى العلم النافع الموصل الى غاية مقصودة ، ولا يكون الكلام حكمة حتى يكون موصلا الى غاية مطلوبة محمودة ، واذا لم يقصد المتكلم بخطابه هذا المعنى لم يكن كلامه حكمة ولم يكن هو حكيما ٠

النوع الثانى : لقد أخبر القرآن فى مواضع متفرقة منه أن الله فعل لغرض وقصد بفعله تحقيق غاية مطلوبة ، فقال : انه فعل كذا لكذا وأمر بكذا لكذا ، ونهى عن كذا لكذا ٠ وهذا تقرير لتحقيق العلة فى فعله تعالى وثبوت الغرض والغاية ، قال تعالى « الله الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن ٠ لتعلموا أن الله على كل شىء قدير وان الله قد أحاط بكل شىء علما » (٤٤) ، وقال سبحانه « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة » (٤٥) ، « وما جعلنا أصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا ايمانا (٤٦) ٠ ومثل هذا فى القرآن أكثر من أن يحصى غير أن هذه الآيات منها ما يتعلق بفعله سبحانه كونا وقدرا ، كخلق السموات والأرض ، ومنها ما يتعلق بفعله أمرا وشرعا كالحديث عن القيامة وارسال الرسل ٠ ومنها ما يتعلق بفعله المتعلق بمصالح العباد كالحديث عن النعمة ومظاهرها ٠ وكل هذه الأنواع يسوق القرآن حديثه عنها بصيغة التعليل المقترن باللام التعليلية التى تفيد أن الله فعل هذا لعلة كذا وهذا السياق مطرد فى جميع الآيات السابقة واذا كان القرآن قد أخبر بذلك سلفا فلا يكون هناك معنى لما قاله الآمدى بأنه لا يصح القول بأن الله لم يفعل كذا لكذا ولم يأمر بكذا لعلة كذا ٠ فان هذا وهم باطل ومرفوض ٠

النوع الثالث : نجد فى القرآن آيات كثيرة يذكر فيها الجزاء مقرونا بسببه ليدل على أن هذا النوع من الجزاء كان بسبب كذا وكذا من العمل وهذا صريح فى تعليل الفعل ٠ قال تعالى « كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه من عبادنا المخلصين » (٤٧) ، « والذين يمسكون بالكتاب وأقاموا الصلاة ٠ انا لا نضيع أجر المصلحين » (٤٨) ، فالله تعالى قد جعل هذه الأوصاف المقترنة بتلك الجزاءات سببا وعلة فيها وداعية ومرشحة لها ٠ وهذا يدل على أن الله حكم وقدر هذه العواقب لأجل تلك الأوصاف ، وأنه لم يحكم بها لغير علة ولا حكمة ٠ ولهذا فان الأشاعرة لما نفوا تعليل أفعاله

---

(٤٤) الطلاق : ١٢ ٠
(٤٥) النساء : ١٦٥ ٠
(٤٦) المدثر : ٣١ ٠
(٤٧) يوسف : ٢٤ ٠
(٤٨) الاعراف : ١٧٠ ٠

تعالى رتبوا على ذلك نفيهـم للاسباب فى أفعاله الكونية فسلبوا النـار خاصية الاحراق وسلبوا الماء خاصية الارواء ، مع أن هذه الأسباب الكونية هى الأوامر الكونية التى أودعها الله الأشـياء ومنحها خاصية التأثير فى القابل والمنفعل بها · ومن تأمل موارد القرآن فى تعليل أفعاله تعالى أيقن بطلان قول الأشاعرة فى نفس التعليل ·

النوع الرابع : هناك نمط من الآيات يرتب رفع الحكم القدرى والكونى لعلة وجود المانع به · وبين انه لم يفعل كذا لأجل حدوث كذا وكذا فالعلة فى عدم الفعل كانت وجود المانع ولولا وجود المانع لحصل هذا الفعل · قال تعالى « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون » (٤٩) ، « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض » (٥٠) ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى » (٥١) · فهذه الآيات توضح لنا أنه سبحانه كان يقدر على فعل ما لم يقع من بسط الرزق فى الأرض للعباد ، وهداية كل الناس ولكنه لم يفعل كل ذلك لما له فيه من حكمة وغرض وغاية امتنع لأجلها أن يفعل ، فحكمته وعنايته بخلقه منعت من ذلك ·

وهناك كثير من الآيات التى تنطق بكمـال الحكمـة المتضمنة معنى الرحمة بعباده فى كل ما يفعل أو يترك · وقد أمر سبحانه بالتفكر فى أوامره ونواهيه وزواجره ليقف الانسـان على ما فى ذلك من الحكمـة والمقاصد والمصالح المطلوبة · وأخبر فى كثير من آياته أن الخلق والأمر لنما صدر من لدن عزيز حكيم أو حكيم عليم وطلب من عباده أن يحمدوه ويعبدوه على ما خلق وأوجد وعلى ما أمر ونهى · وهذا لما فى أفعاله من الغايات والمصالح التى يستحق فاعلها الحمد · فهو سبحانه يحمد على نفس الخلق والايجاد لأن ذلك أفضل من العدم ويحمد على الغاية من الخلق فى ذاتها اذ هى مصلحة للمخلوقين ، فالخلق نعمة والغاية منه مصلحة ونعمة وكلاهما يستحق فاعله الحمد ، والأشاعرة حين ينفون العلة والحكمة يكونون قد أثبتوا خلقا بلا غاية ولا حكمة ولا مصلحة مطلوبة ، فليس عندهم حمد على غاية وقصد ، لأن الغاية مرفوعة عندهم والقصد مستحيل · ولم يبق عندهم الا الفعل أو الخلق مجردا عن الغاية والهدف ، والعقل يقرر أن الفاعل لا يحمد اذا لم يكن له فى فعله هدف ولا غاية ·

وحكمة الله فى خلقه أكبر من أن تحيط بها العقول والأفهـام ، ولقد حاول الملائكة أن يقفوا على بعضها حين سألوه سبحانه كيف يستخلف الله

---

(٤٩) الزخرف : ٣٣ ·
(٥٠) الشورى : ٢٧ ·
(٥١) السجدة : ١٣ ·

الانسان فى الأرض وهو أهل للفساد وسفك الدماء وهم أهل للحمد والعبادة فأجابهم الحق بأن ذلك لحكمة يعلمها سبحانه وحده وقال لهم « انى أعلم مالا تعلمون » (٥٢) ولو كان فعله مجردا عن الحكم والغايات لكان الملائكة أعلم بذلك منا ولما سألوه عن وجه استخلاف الانسان فى الأرض ولما صح جوابهم بأن الله ينفرد بعلم مالا يعلمون من الحكم والمقاصد التى تهدف اليها من وراء استخلاف الانسان فى الأرض بدلا من الملائكة ٠ فجوابه سبحانه يتضمن أنه يأبى أن يضع الأمور فى غير مواضعها ومحالها ، ولو كان فعله يخضع لمجرد المشيئة لكان الجواب أنه لا يسأل عما يفعل وأن أفعاله لا تعلل ولكن أجابهم بما يفيد جهلهم بوجه الحكمة فى ذلك والأمر فى ذلك كما قال سبحانه « الله أعلم حيث يجعل رسالته » (٥٣) ٠

والأدلة العقلية التى احتج بها الأشاعرة على نفى الحكمة لا تفيد شيئا فى ذلك لأنها كلها لا ترقى فى دلالتها الى درجة اليقين وانما هى من الجدل الذى يهدف الى الرد على الخصوم ودحض رأيهم ولا يهدف أساسا الى البحث عن الحقيقة ٠ فهم يقولون ان القول بالتعليل يقتضى أن يكون الله ناقصا مستكملا بغيره وهذا كلام فاسد مبهم ، ويتبين فساده من عدة وجوه :

أولا : ان القول بذلك يبطله نفس فعله تعالى وما يفعله من المفعولات ٠ فلو كان ناقصا قبل الحكمة والغاية مستكملا بها لصح القول بأنه كان ناقصا قبل الخلق مستكملا بهم ٠ ولا شك أن هذا زعم باطل ٠

ثانيا : كمال قدرته وشمول ارادته انما يتحققان بقدرته على خلق الفعل لحكمة مقصودة ولو قدر كونه قادرا على الخلق بلا حكمة لكان نقصا وعجزا يجب أن ينزه عنه ٠

ثالثا : قول الأشاعرة أن القول بالغاية يستدعى حاجته الى غايته كلام مجمل مبهم ٠ فان الفعل وغايته قد حصلا بقدرته هو ومشيئته التى لا شريك له فيها ، فلم يكن فى ذلك محتاجا الى غيره فلا خالق سواه ، وهو لم يستفد من غيره كمالا بوجه من الوجوه ٠ واذا قيل انه كمل بفعله الذى لا يحتاج فيه الى غيره كان كما لو قيل كمل بذاته أو صفاته فالحكمة صفته وليست صفة غيره حتى يقال انه مستكمل بغيره ٠

رابعا : احتجاج الأشاعرة بأنه كان قبل تحصيل الغاية أو العلة ناقصا كلام فاسد ٠ لأنهم ان أرادوا بذلك أن عدم الحكمة قبل وقتها وايجادها نقص

---

(٥٢) البقرة : ٣٠ ٠
(٥٣) الانعام : ١٢٤ ٠

فلا يصح ذلك ، لأن عدم الشيء قبل الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه لا يكون نقصا ، بل عدم الشيء فى الوقت الذى لم تقتض الحكمة وجوده فيهيعد من الكمال ، كما أن وجوده فى وقت اقتضاء الحكمة ايجاده فيه يعد كمالا ايضا ، فليس عدم كل شيء نقصا بل عدم الشيء الذى يخشى وجوده فى وقته هو النقص ودليل العجز ، كما أن وجود الشيء فى غير وقته المناسب لحاجته يعتبر دليل العبث والنقص · وصدق الله العظيم « وكل شيء عنده بمقدار » (٥٤) ، « انا كل شيء خلقناه بقدر » (٥٥) ·

خامسا : ان الله تعالى اذا كان يفعل الشيء لأمر يحبه كان وجوده أحب اليه من عدمه ويتحقق بذلك وجود مراده المحبوب له الذى فعل لأجله وهذا غاية فى الكمال · فان من يقدر على تحصيل ما يحبه فى الوقت الذى يحبه وعلى الوجه الذى يحبه فهو الكامل القادر المختار وليس الكامل من لا غرض له ، أو من له غرض لا يستطيع تحصيله أو يحصله على الوجه الذى لا يحبه ·

ولقد ظن الأشاعرة أن الله لو كان له غرض وغاية لقصد اليها ابتداء بدون واسطة الفعل فأوجده وخلقه خلقا مباشرا بدون خلق سببه أو بدون خلق الفعل الذى يقضى اليه · وهذا الظن خاطيء لأن الله سبحانه شاء أن يرتب المسببات على أسبابها والغايات على وسائلها والنتائج على مقدماتها ليكون هناك نوع من الثبات والاطراد الذى يؤدى الى ايجاد نوع من النواميس والسنن الدائمة التى لا تتغير ولا تتبدل · ولا يلزم اذا كان الشيء ممكنا فى ذاته أن تكون الحكمة المطلوبة منه يمكن تحصيلها بدونه ، بل تكون الغاية أو الحكمة كالنتائج التى لا تتحقق بدون مقدماتها ، فيمتنع وجود الابن فى الحكمة بدون وجود الأب ، لأن وجود الملزوم بدون لازمه محال فى العقل ، كما أن الجمع بين الملزومين محال · والله تعالى حكيم فيما يفعل ويترك ، وهو قد يريد بعض الأشياء لأنها تؤدى الى ما يحبه ويرضاه وقد لا يفعل بعض الأشياء التى يحبها لأنها تؤدى الى ما يكرهه وتستلزم وجود ما يبغضه ، والأشياء قد تراد لذاتها لأنها محبوبة له · وقد تراد لغيرها لأنها تؤدى الى محبوب لديه · وكذلك فانه يكره بعض الأشياء المحبوبة لأنها قد تؤدى الى تفويت محبوب أكثر أو تحقيق مكروه أكثر وهذا كله يتعلق بكامل حكمته وواسع علمه وسننه فى كونه فهو سبحانه قادر على أن يخلق من كل نطفة رجلا يعبده ويحمده « فلو شاء الله لجمعكم على الهدى » لكنه لم يفعل لما فى ذلك من حكمة · ولا يصح القول هنا بما يقوله الجهلة من

---

(٥٤) الرعد : ٨ ·
(٥٥) القمر : ٤٩ ·

الناس بأن الله كان يمكنه أن يفعل الجانب المحبوب من كل شيء ويترك الجانب المكروه منه وهذا وهم باطل لأن حكمة الله اقتضت أن يخلق العالم على ثلاثة مستويات ٠

المستوى الأول : المستوى الروحى المطلق وهو محبوب لذاته لأنه خال تماما من كل ما يستلزم الشر أو يبعث عليه ٠ وهذا خاص بالملك المقرب ٠

المستوى الثانى : وهو المستوى المادى الخالص وهو محبوب لغيره ، لأن الله قصد نفع غيره به على قدر الامكان ٠

المستوى الثالث : وهو الذى جمع الله فيه بين المستويين السابقين ٠

وهذا خاص بالانسان فهو قد جمع بين المستوى المحبوب لذاته والمكروه لذاته ليحقق فيه معنى الابتلاء الذى عبر عنه القرآن بقوله « الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا » (٥٦) ، « انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه » (٥٧) فالحكمة اقتضت اذن أن يوجد المحبوب والمكروه ليتحقق فى ذلك معنى الاختبار ٠ فلو قيل مثلا كان الأولى أن يخلق الله الجانب المحبوب فقط لفاتت الحكمة من ذلك ولو كان المستوى الانسانى من الوجود خاليا عن الجانب المكروه لكان هو عن المستوى الأول المحبوب وفى ذلك تفويت للحكمة الالهية ٠

وقد اقتضت حكمة الله فى كونه أن تسير سننه الكونية على منهج معين ٠ فمن الأشياء ما يكون ممتعا لذاته ومنها ما يكون ممتعا لغيره ، فاللذة الحاصلة بالأكل لا تحصل هى وجنسها بالشرب أو السماع أو الجماع ، وانما يحصل بذلك لذات أخرى ، ووجود لذة الأكل فى الفم تنافى وجود لذة الشرب فى تلك اللحظة عينها ، ووجود لذة السماع لبعض الأصوات فى الأذن يمنع تلذذها بسماع أصوات أخرى فى تلك اللحظة ، فليس كل ما هو محبوب للعبد ولذيذ له يمكن اجتماعه دفعة واحدة فى آن واحد ، بل اقتضت الحكمة فى ذلك الا يوجد أحد الضدين الا بتفويت الضد الآخر ، وشغل المحل القابل بالضد يمنع شغله بالضد الآخر فى ذات الوقت ، وما من مخلوق الا له لوازم تنتج عنه ، كلزوم الأبوة للبنوة ، وله أضـداد تنافيه ، ولا يوجد الشيء الا ويوجد معه لازمه وينتفى ضده ، فالله تعالى اذا أراد من العبد المستطيع أن يحـج وكانت بلاده مشغولة بجهاد الأعداء المحتلين لها فالحـج مطلوب محبوب والجهـــاد مطلوب محبوب وأيهما فعـل كان محبوبا لديه ، لكنه لا يستطيع الجمع بينهما فى آن واحد كأن يسافر للحج فى السعودية ويدافع

(٥٦) الملك : ٣ ٠
(٥٧) الانسان : ٢ ٠

عن بلاده فى بور سعيد أو السويس ، فلا يوجد أحد المحبوبين الا بتفويت محبوب آخر ، والله سبحانه يحب هذا المحبوب الذى يتضمن وجوده تفويت هذا المحبوب(٥٨) ولو قدر حصول احدهما بدون تفويت المحبوب الآخر لكان أيضا محبوبا ، ولو قدر ووجده بتفويت ما هو أحب اليه منه لكان محبوبا من وجه مكروها من وجه أعلى منه ٠ فالله سبحانه اذا لم يقدر هداية بعض الناس كان له فى ذلك حكمة مطلوبة وهو على كل شىء قدير ٠ وعدم علمنا بهذه الحكمة لا ينفى وجودها ولا يبطلها وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون » وتقدير الضلال لأحد من الناس لا يكون الا بعد أن يقدم العبد أسباب ذلك الضلال ويكون اضلاله نتيجة الأسباب التى قدمها ويرتبط بها ارتباط السبب بنتيجته ٠

ثم هناك قضية أخرى غابت عن كل من المعتزلة والأشاعرة فى موقفهم من قضية الحكمة وتعليل الأفعال ٠٠ وذلك ان الله سبحانه قد أخبر فى كتابه انه خلق عباده ليعبدوه ، فغاية الخلق هى العبادة « وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون » (٥٩) والعلل الغائية لها وجود ذهنى سابق على وجودها الخارجى الحسى ٠ ولأن الله قد أراد العبادة من خلقه سابقا فقد أخذ عليهم عهـــدا وميثاقا على ذلك ، وعرض عليهم الأمانة فقبلوها وتم ذلك فى مرحلة سابقة على الوجود الحسى للانسان قد يجوز لنا أن نعبر عنها بأنها مرحلة الوجود بالقوة ٠ واقتضى عدله سبحانه أن يثيب الطائع ويعاقب العاصى فى مرحلة وجودية تالية لوجوده الحسى ٠ هى دار الآخرة ٠ فوجود الانسان على ظهر الأرض محصور بين مرحلتين غيبيتين للوجود نعتبر السابقة منهما مقدمة للتى تليها ولا يمكن فصل أحداهما عن الأخرى ولا يمكن النظر الى مرحلـــة الوجود الحسى منفصلة عن أى منهما ، فوجود الانسان فى علم الله سابق على وجوده على ظهر الأرض ٠ وهذه المرحلة للوجود قد أطلق عليها بعض المتصوفة مرحلة الوجود الذرى ٠ وفيها قد فطر الله الانسان على معرفته والاقرار بربوبيته ومعرفة الخير والشر والنافع والضار ٠

قال تعالى « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ٠ قالوا بلى (٦٠) ٠

وفى هذه المرحلة عرضت على الانسان الأمانة فقبلها من دون الخلائق ٠ قال تعالى : انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها وأشفقن منها ٠ وحملها الانسان (٦١) ٠

---

(٥٨) أنظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية : ٢/٣٤ ـ ٣٦ ٠
(٥٩) الذاريات : ٥٦ ٠
(٦٠) الاعراف : ١٧٢ ٠
(٦١) الاحزاب : ٧٢ ٠

وفى هذه المرحلة قد استخلف الله الانسان على هذا الكون المشاهد تحقيقا لمعنى الابتلاء فينظر هل يحسن الخلافة أو يسيئها · قال تعالى : واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة · قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك · قال انى أعلم ما لا تعلمون » (٦٢) وهذه العمليات كلها تمت فى مرحلة وجودية سابقة على مرحلة الوجود الحسى كما سبق ، وهى بمثابة مقدمات للوجود الحسى · الذى اقتضت الحكمة أن يتحقق فيه اختبار معنى الخلافة فى الأرض والأمانة بالتكليف · التى عهدت الى الانسان ويحمل مسئوليتها والقيام بها ، وفى هذه المرحلة الحسية للوجود قد تعطى نتائج الاختبار صحيحة اذا استخدمت مقدماتها استخداما سليما ، وقد تعطى النتائج خاطئة اذا لم تستعمل المقدمات على وجهها الصحيح ·

ثم تأتى المرحلة الثالثة للوجود ·· دار الآخرة لكى تعلن فيها نتائج الاختبار فيثاب من أحسن استخدام المقدمات وتوصل الى أحسن النتائج · ويعاقب من أساء استخدامها ·

ومحاولة فصل احدى هذه المراحل عن بعضها خطأ كبير فى تفسير الحكمة العامة للكون كما أخبر بها القرآن ، فهى بمثابة فصل اللازم عن ملزومه أو فصل النتائج عن المقدمات · أو العكس · وكل ذلك خطأ وقع فيه المعتزلة والأشاعرة · والقرآن كثيرا ما يؤكد لنا هذه الحقائق · فحديثه عن الآخرة وأنها للذين أحسنوا الحسنى فى الدنيا كثير الورود فى القرآن كما أن حديث القرآن عن المرحلة الوجودية السابقة على الموجود الحى تكرر كثيرا فى القرآن · فهناك آيات الاستخلاف فى الأرض وهى كثيرة الورود أيضا ، وهناك آية الميثاق وآية الأمانة وآية النفخ والتسوية · كل ذلك يوضح لنا أن نظرة الانسان الى الوجود الحسى له يجب ألا تكون مبتورة عن سابقتها وما قدر فيها من أمور ، ولا عن لاحقتها وما سيكون فيها من نتائج(٦٣) ·

وقد أخطأ كل من المعتزلة والأشاعرة حين نظروا الى هذه المراحل منفصلة وكأنه لا رابط بينها · وترتب على ذلك أن كلا منهم قد أنكر مرحلة معينة من هذه المراحل أو أنكر أثرها فيما يليها من مراحل وجودية أخرى ·

فالمعتزلة رفضوا أن يكون هناك مراحل سابقة على الوجود الحسى أو يكون هناك قضاء أزلى بأمور معينةلابد من تحقيقها · والذى دعاهم الى ذلك

---

(٦٢) البقرة : ٣٠ ·

(٦٣) انظر رسالة الماجستير للاخ فاروق احمد حسن بعنوان : مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى الخاص ٢٥٤ ـ ٢٥٩ مخطوطة ·

تصورهم لمعنى العدل الالهى على نحو معين ، وقالوا لا قضاء والأمر أنف تحقيقا لمعنى الحرية الانسانية والعدل الالهى ·فانكروا بذلك مرحلة الوجود الغيبى أو الوجود بالقوة · ورفضوا أثرها فى مرحلة الوجود الحسى مع أنه لا يلزم من القول بالحرية أو العدل الالهى رفض القضاء الكونى الأزلى السابق على هذا الوجود · وجعلوا التكليف سببا فى الجزاء الأخروى ثوابا أو عقابا فجاءت نظرتهم الى الوجود الانسانى مبتورة عن سابقتها ومقدماتها ·

أما الأشاعرة فانكروا ان تكون مرحلة الوجود الحسى مقدمة لمرحلة الوجود الأخرى أو وسيلة تؤدى الى ما فيها من جزاء ثوابا وعقابا · وجعلوا الثواب تفضلا من الله وليس جزاء على ما قدم الانسان من الصالحات فسلبوا قدرة الانسان فاعليتها فلم يكن هناك عمل قدمه يثاب عليه · بل الكل خلق الله والثواب فضله وليس عوضا عما قدم الانسان · وهم بذلك قد انكروا أثر الوجود الحسى فى المرحلة التالية له · أو قالوا بنتائج لا مقدمات لها · أو قطعوا المقدمات عن نتائجها · وهذا كله خطأ فى التقدير · فالله سبحانه قد جمع حديثه القرآنى بين تلك المراحل وجعلها كالحلقات التى تسلم احداها الى الاخرى أو المقدمات التى تؤدى الى نتائجها ·

والمعتزلة حين أثبتوا الحكمة لله جعلوها عبارة عن نفع العباد فقط فلم يثبتوا حكمة يعود الى الخالق منها شىء ، فجعلوا تعليل الخلق عائدا الى المخلوق وليس الى الخالق · فسلبوه محبته للاشياء ورضاه عنها وبها مع أن الله قد أخبر أنه يحب بعض الأشياء ويكره بعضها · والحكمة فى نفسها تتضمن معنيين :

أحدهما : معنى يعود اليه يحبه ويرضاه ويحب فاعله ويرضى عنه ·

الثانى : معنى يعود الى عباده نعمة عليهم واحسانا اليهم يفرحون به ويتلذذون وهذا المعنى يتحقق فى الأوامر والنواهى الشرعية ·

أما فى الأوامر فلا شك ان الله يحب الطاعةوالعبادة من عباده· ويفرح بتوبة عبده المؤمن أعظم مما يفرح أحدنا لو فقد راحلته وزاده فى أرض فلاة ثم وجدها ، ولا أحد أغير من الله على عباده ، ولا أحد أحب اليه العذر منه ، فهو يغار اذا فعل العبد ما نهى عنه ويفرح اذا تاب وآب ورجع اليه ، وعاقبة الطاعة هى السعادة وذلك مما يفرح به العبد المؤمن فكان فيما أمر به عاقبة حميدة تعود اليه سبحانه وفيها عاقبة تعود الى العباد هى سعادتهم فى الآخرة ففيها حكمة مطلوبة له ، وفيها رحمة لعباده هى نفع لهم ، وكذلك الجهاد فيه عاقبة محمودة للناس يحبونها فى الدنيا هى النصر على الأعداء وفى الآخرة

الثواب العظيم وفيه معنى يحبه الله تعالى هو اعلاء حكمته ونشر دينه فان « الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص • » فهنا حكمة تعود اليه سبحانه ، هى نشر دينه ، وفى ذلك أيضا نفع للعباد ورحمة بهم وهكذا سائر ما أمر الله به فلابد فيه من جانب يعود الى الله محبوب له وجانب آخر يعود الى العباد هو نفع وصلاح لهم والمعتزلة حين يقولون ان الحكمة فى ذلك تعود على العباد فقط فانهم ينكرون بذلك محبة الله ورضاه فى تحقيق هذه الأفعال التى أمر بها (٦٤) ظنا منهم ان ذلك يستلزم حاجته أو نقصه ، والحق أن اثبات ذلك المعنى من الحكمة ادعى لكمال عزته وعظمته ، فهو يحب ما يرضى عنه من أفعال لما فيها من معنى الكمال الذى يحبه لنفسه •

أما استدلال الأشاعرة بالآية الكريمة « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون(٦٥) » واحتجاجهم بذلك على نفى الحكمة فليس من الصواب فى شىء •

أولا : لأن هذه الآية يستدل بها على اثبات العزة والعظمة لله تعالى • وهذا اجماع من المسلمين ، فالله تعالى أعز من أن يسأله أحد عن فعله •• ولكن ليس فى هذا ما يقتضى أنه لا يفعل لحكمة فى ذلك الفعل • ولقد مدح نفسه بالعزة كما مدح نفسه بالحكمة فى غير آية من القرآن فيجب الايمان بأنه عزيز حكيم • فهو العزيز الذى لا يسأل عما يفعل ، وهو الحكيم الذى لا يعبث فى فعله ، ولقد فرق القرآن بينهما فى كثير من الآيات اشارة الى أن العزة لا تنافى الحكمة •

ثانيا : ان هذه الآية جاءت دلالة على نفى الشريك لله فى عبادته لأنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها ، ومن كان كذلك لا يستحق أن يكون ربا وانما هو مربوب لأن الرب الذى يستحق أن يعبد هو الذى لا يسأل عما يفعل بل يسأل عباده فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء • وسياق الآية من أولها واضح فى ذلك المعنى فالاحتجاج بها على نفى العلة والحكمة زلة من الأشاعرة(٦٦) •

---

(٦٤) أنظر كتاب القدر لابن تيمية : ٣٥ ـ ٢٧ (جـ ٨ من مجموع الفتاوى ط الرياض) •

(٦٥) الأنبياء : ٢٣ •

(٦٦) أنظر فضل الحق على الخلق لابن المرتضى اليمانى : ٣٣١/٣ ـ ط الآداب بالقاهرة سنة ١٣١٨ هـ •

١ – كما أن تأويلهم للآية الكريمة «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» بأن اللام للعاقبة وليست للتعليل تأويل فاسد لا دليل عليه بل ان هذا التأويل سوف يستلزم وصف الله بما لا يليق ، ولم يقل أحد من السلف – فيما أعلم – أن هذه اللام للعاقبة وليست للعلة والغاية ، والمحكى عن السلف فى هذه الآية ليس فيه ما يؤيد قول الرازى فى أن اللام للعاقبة أو للمقارنة · بل كلهم على اثبات ان العبادة علة الخلق والخـــلاف بينهم يجرى فى عموم الآية وخصوصها · على ما يأتى :

قالت طائفة ان قوله تعالى « وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون » خاص بمن وقع منه العبادة فقط دون من لم يقع · ويكون المراد بذلك من وقعت منه العبادةفهو مخلوق لها ومن لم توجد منه العبادة فليس مخلوقا روى هذا القول عن جماعة من السلف · قال سعيد بن المسيب : ما خلقت من يعبدونى الا ليعبدونى ، وكذلك قال الضحاك والفراء وابن قتيبة ·

قال الضحاك هى للمؤمنين خاصة · وهى غاية مقصودة واقعة من العباد المؤمنين · فاللام عندهم للتعليل وليست للعاقبة غير أنهم جعـــلوا الآية خاصة فى المؤمنين فقط وليست عامة فى الخلائق كلهم · ولكن هذا القول ضعيف لأن قصد العموم ظاهر فى الآية ولا يحتمل النقض ، لأنه لو كانت الآية خاصة بالمؤمنين لم يكن هناك فرق بينهم وبين الملائكة فــان الجميع قد حصلت منه العبادة المقصودة التى خلقوا لها · ولم يذكر الجــن والأنس عموما ، مع أن سياق الآية يقتضى توبيخ من لم يعبد الله منهم لأن الله خلقهم لشىء فلم يفعلوه ولهذا ختم الآية بقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون » · فاثبات العبادة ونفى الرزق والاطعام يفيد أنه خلقهم للعبادة لا لغيرها ·

٢ – قالت طائفة أخرى ان الآية على العموم ، ولكن المراد بالعبادة هى تعبيدهم لهم وقهره لهم ، ونفوذ قدرته ومشيئته فيهم وأنه جبرهم على ما خلقهم له من السعادة والشقاوة ·

وروى عن أبى جريج أن العبادة التى خلقوا لها هى جبلهم على السعادة والشقاوة ، وقال وهب بن منبه جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ·· وهذا تفسير يتفق مع حديث الفطرة على بعض الآراء فيخلق الانسان على ما كتب له من سعادة وشقاوة ·

٣ ـ فسرها بعضهم بالمعرفة أى خلقهم ليعرفوه وقال مجاهد :

الا ليعرفوه ٠٠ وهذا معنى حسن لكنه يجعل الخلق شرطا فى المعرفة له ، وهذا لا يقتضى أن يكون ما حصل لهم من المعرفة هو الغاية التى خلقوا لاجلها لأن الاقرار بالمعرفة عام فى المؤمن والمشرك ، قال تعالى : واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم . قالوا بلى » فالاقرار بالمعرفة حاصل من المؤمن والمشرك لكن الاقرار بالمعرفة ليس هو العبادة المطلوبة ولا الغاية المحبوبة من الخلق .

٤ ـ وهناك من فسر الآية على معنى القهر والغلبة فيصير كل امرىء الى ما كتب له من سعادة وشقاوة فى الأزل وجعلوا معنى يعبدون يستسلمون للمشيئة ويخضعون للقدرة ومعنى العبادة التذلل والانقياد ، وكل مخلوق من الانس والجن خاضع لقضاء الله متذلل لمشيئته . وهذه العبادة قهرية كما فى قوله تعالى : وله أسلم من فى السموات والأرض طوعا وكرها (٦٧) ، ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا وكرها (٦٨) وهذا الرأى يستلزم اسقاط الأمر والنهى والوعد والوعيد ، مادام الكل قد خضع لمعنى العبادة القهرية .

هذه هى أقوال المفسرين فى هذه الآية ولم يرد فى واحد منها أن اللام للعاقبة كما قال الرازى فى تفسيره ، والقول الصحيح فى العبادة المقصودة انها العبادة المطلوبة من الخلق على ألسنة الرسل والتى جاءت لأجلها الكتب والتى ورد التعبير عنها فى كثير من آيات القرآن . قال تعالى : « وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » .

والعبادة هنا : هى الطاعة لله ورسوله بالتزام أوامره ونواهيه وهذه العبادة هى علة الخلق وغايته . ومعنى الآية لا يسمح بالقول بأن اللام هنا للعاقبة كما قال الأشاعرة لأمور .

أولا : ان لام العقبة تأتى مقارنة للفعل الذى يكون مجهولا من الفاعل فالعاقبة تكون مجهولة لفاعله كقوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا(٦٩) فان فرعون لم يكن يعلم ان عاقبة ما فعله من أخذ موسى وتربيته ستكون هى العداوة والحزن وكان يظن أنه سيتخذه ولدا له تقر به عينه فكانت عاقبته خلاف ما توقع فرعون ، كما قال الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب ... فكلكم يصير الى تراب

---

(٦٧) آل عمران : ٨٣ .
(٦٨) الرعد : ١٥ .
(٦٩) القصص : ٨ .

واذا صح ذلك من فرعون لجهله بعواقب الأمور فلا يصح فى حق الله تعالى • فكيف تستخدم فى حقه لام العاقبة •

الثانى ! ان الله أراد العبادة من عباده باتفاق المسلمين وبنص التنزيل والأشاعرة يسلمون بهذا • ومع تسليمهم بذلك فانهم يجعلون اللام للعاقبة مع أن لام العاقبة لا تقع الا مقرونة بالفعل الذى ليس مرادا من الفاعل ولكن يريد غيره • كما فى آية فرعون • فهم يقولون أن العبادة مراده ولكن ليست هى العلة فى الخلق كما فى الآية لأن عندهم ان الله لا يفعل مشيئا لشىء • فلا علة لما خلق وفعل •

والصواب ان اللام هى لام كى • أو لام التعليل التى اذا حذفت انتصب المصدر بعدها على أنه مفعول لأجله ، وتسمى العلة الغائية ، وهى متقدمة فى العلم والارادة متأخرة فى الوجود والحصول • وهذه العلة هى المراد المطلوب المقصود من الخلق •

وينبغى أن يعرف هنا أن الارادة التى تعلق بفعله تعالى هنا ارادة دينية شرعية لا تستلزم وقوع مرادها ولا تحصيله لأنها متعلقة بإرادة التكليف الذى هو مبنى على الاختيار • فاذا كان الله خلقهم للعبادة المأمور بها ولم يفعلوها لم يكن قد شاءها أن تكون اذ لو شاءها كونا وايجادا لأوجدها لكن أمر بها على ألسنة الرسل أن يفعلوها ورضى بها ، والرسل قد تطاع فى ذلك وقد تعصى ، والناس قد يعبدون وقد لا يعبدون ، فهو سبحانه لم يقل أنه فعل بهم الخلق لكى يفعل بهم العبادة فلم يقل أنه خلقهم ليجعلهم عابدين ، فان ما يفعله من الأسباب التى يريد بها بعض المسببات لابد أن تقع لا محالة ولكن الله ذكر هنا انه خلقهم ليفعلوا هم العبادة فيكونوا هم المحصلين لها ليحصل بفعلهم سعادتهم • فيحصل له ما يحبه من العبادة ويحصل لهم ما ينفعهم من السعادة • وبهذا يتبين ان ما خلقهم الله له لو فعلوه لكان فيه ما يحبه من السعادة • وبهذا يتبين ان ما خلقهم الله لو فعلوه لكان فيه ما يحبه وما يحبونه واذا لم يفعلوه فيستحقوا جزاء من يترك فعل ما خلق لأجله وقصر فى مهمته • وبهذا التفصيل يتضح معنى الآية وما فيها من حكمة محبوبة تعود على الخالق والمخلوق • كما أنها تربط لنا بين مراحل الوجود الانسانى الثلاثة • فهناك خلق ، وهناك غاية للخلق • وهناك جزاء على تحقيق الغاية • وبذلك يكون اعتراض الأشاعرة لا محل له فى قولهم أنه لو كان خلقهم للعبادة فما حصلت العبادة • فكيف يريد الشىء ولا يوجد ، لأنه قد ثبت ان الله أراد العبادة من الناس على سبيل الطوع والاختيار فهى ارادة دينية لا كونية • كما يتبين لنا ما فى نظرة المعتزلة من قصور حيث قصروا الحكمة والغاية على نفع العباد فقط مع أن الله يحب أن يعبد ويكره أن يعصى • قال تعالى « وما أرسلنا قبلك من رسول

ولا نبى الا نوحى اليه أنه لا اله الا أنا فاعبدون(٧٠) » قل « أنى أمرت لن أعبد الله مخلصا له الدين » (٧١) ٠

واذا كنا قد انتهينا من بيان الحكمة الالهية ودورها فى الفعل الالهى ووضحنا قبل ذلك موقف الارادة الالهية من الفعل ٠ فنريد بعد ذلك أن نبين مفهوم العدل الالهى بالنسبة للافعال الالهية ٠ لأن الحكمة والعدل وجهـــان لعملة واحدة هى الفعل الالهى ٠ فالفعل الالهى لابد أن يكون عدلا وحكمة ٠ وهذا ما نود ايضاحه فيما يأتى ٠

---

(٧٠) الانبياء : ٢٥ ٠

(٧١) الزمر : ١١ ٠

الفصل الرابع

العــدل الالهى

بين المعتزلة والأشاعرة

أ ـ المعــتزلة :

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الكلامية اهتماما بمبحث العدل فى الأفعال الالهية وما يتصل بها من قضايا فرعية ومشكلات جزئية · ذلك أن المعتزلة ـ وقد سموا أنفسهم أهل العدل ـ تناولوا هذه القضية بالبحث على المستوى الألهى والمستوى الانسانى على سواء ، كما عالجوا أثرها على مستوى الفرد والجماعة ·

ويرتبط مفهوم العدل عند المعتزلة بمفاهيم أخرى كثيرة الورود فى تراث المعتزلة وفى علم الكلام عموما مثل قضية الخير والشر ، التعــديل والتجوير ، الآلام ، التكليف ، الصلاح والأصلح ، القضاء والقدر ، الاستطاعة أفعال العباد(١) ، فهذه المصطلحات تستمد معناها ومفهومها الكلامى عند المعتزلة من مفهوم العدل الالهى عندهم ·

ولقد عرف القاضى عبد الجبار العدل بأنه « كل فعل فعله لينتفــع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به (٢) معنى هذا أن الفعل الذى يمكن وصفه بالعدل لابد أن يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر ·

وبالتأمل فى هذا التعريف يتبين لنا أن العدل لابد فيه من شروط ضرورية :

١ ـ فلابد أن يكون هذا الفعل موجها الى الغير ·

٢ ـ ان يكون فيه وجه يحسن لأجله النفع أو الضرر اللاحق بالمفعول به ·

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ١٣٣ ، المختصر فى أصول الدين ـ عبد الجبار ٢٠٢/١ رسائل العدل ·

(٢) المغنى : ٤٨/٦ ، التعديل والتجوير ·

وانطلاقا من الشرط الأول فكل ما يفعله الانسان بنفسه من دفع الضرر أو جلب النفع لا يمكن وصفه بأنه عدل ليس موجها الى الغير .

وانطلاقا من الشرط الثانى فان أفعال الله تعالى كلها توصف بأنها عدل . لأنها مشتملة على وجوه حسن لأجلها الفعل والترك ، ثم هو موجه الى الغير بقصد نفعه ، وقد تختلف صور النفع الذى تشتمل عليه أفعال الله الموجهة الى العبد . وقد تكون فى صورة أشياء محببة للعبد كالمال والصحة والولد ،وقد تكون فى صورة غير محببة اليه . كالفقر والمرض والآلام .لكن ينبغى أن يعلم ان محبة الانسان وكراهيته لما يحل به ليست مقياسا للعدل الالهى فى أفعاله . لأن أفعال الله كلها عدل وحكمة . وعدم محبة الانسان لبعضها لا ينفى ما فيها من عدل وحكمة أو يبطل ما فيها من مصلحة له ولغيره . ولا يشذ من أفعاله تعالى شىء عن مفهوم العدل الا ما يفعله تعالى ابتداء بالمكلف من الخلق والاحياء والتكليف . لأن هذه الأمور لا يصح وصفها بأن الله خلقها أو فعلها بالمكلف لينتفع به الحى أو يضره بها بل هى ذاتها « .. ما به يصح النفع أو الضرر ، فيتعذر أن يقال فيه انه عدل وان كان من حيث التعارف يوصف بذلك . لأنه لا خلاف ان جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة »(٣) .

غير أن القاضى عبد الجبار يذكر لنا تعريفا آخر يمنع من دخول التكليف فى حد العدل . وكذا الخلق والاحياء ابتداء . فيعرف العدل اذا كان وصفا للفعل بقوله « انه توفير حق الغير واستيفاء الحق منه »(٤) ذلك أن هذا التعريف الأخير للعدل يخرج من دائرته خلق العالم ابتداء . لأن خلق العالم ليس عدلا من الله وانما هو فضل منه واحسان الى المكلف ، ولو اقتصر على تعريف العدل بالمعنى الأول لكان يوجب أن يكون خلق العالم داخلا فى حد العدل . لأنه فعل موجه الى الغير بقصد النفع أو الضرر على وجه يحسن . هذه الشروط هى المأخوذة فى حد العدل .

وقد عرف أبو على الجبائى العدل بأنه كل فعل حسن . غير أن هذا التعريف ليس مقبولا لأنه يدخل فى حده الخلق والتكليف . وكل ما يفعله الانسان لنفسه من نفع ودفع ضرر . لذلك فقد رفضه القاضى عبد الجبار لأنه غير مألوف فى الاستعمال(٥) .

والمعنى الذى يقصده المعتزلة من مفهوم العدل هو نقيض الظلم الذى يجب أن ينزه الله عنه ، وهم قد عرفوا الظلم بأنه « كل ضرر لا نفع فيه بوجه

---

(٣) المغنى : ٤٨/٦ (التعديل والتجوير) .
(٤) شرح الأصول الخمسة ١٣٢ .
(٥) المغنى : ٤٩/٦ ــ ٥٠ (التعديل والتجوير) .

من الوجوه لا دفع ضرر أعظم منه ولا مستحقا ولا الظن للوجهين المتقدمين(٦)» وتعريف الظلم بما سبق يوضح لنا أن هناك شروطا لازمة لوصف الفعل بأنه ظلم ٠

١ – فلابد أن يكون الفعل الواقع ضررا يلحق بالمفعول به ٠
٢ – ان يكون هذا الضرر لا نفع فيه بوجه من الوجوه ٠
٣ – ان يكون هذا الضرر غير مستحق ٠
٤ – ألا يكون مقصودا به دفع ضرر أعظم منه ٠
٥ – ألا يكون مظنونا به أحد الوجوه السابقة ٠

ومتى تحققت هذه الشروط كان ظلما لا محاله ٠

وقد عرف بعضهم الظلم بأنه « ما ليس للفاعل أن يفعله » وقد رفض القاضى هذا التعريف لأنه يجعل التعريف تابعا للمعرف ٠ لأنه ما لم يعلم كون الفعل ظلما لا يعلم الامتناع عنه والأصل فى ذلك ان العلم بالتعـريف ينبغى أن يكون علما بالشىء المعرف ذاته ليس تابعا له ٠ حتى لا يفضى بنا الى الوقوع فى الدور الباطل ٠

وقد عرف بعضهم الظلم بأنه « وضع الشىء فى غير موضعه » غير أن القاضى عبد الجبار قد رفض هذا التعريف أيضا بحجة أنه يقتضى اذا وضع أحدنا شيئا فى غير مكانه يكون ظالما ٠ كأن يضع منديله على ركبتيه مثلا ٠٠ وهذا غير مألوف(٧) ٠

ولو تأملنا التعـاريف التى وضعها المعتزلة للعدل والظلم ونظرنا فى مقياس القبول والرفض الذىأخذ به القاضى عبد الجبار لوجدنا أن التعريف الذى يأخذ به فى حد العدل والظلم ينتهى فى التحليل الأخير الى القول بأن العدل هو وضع كل شىء فى موضعه اللائق به ، والظلم هو وضع الشىء فى غير موضعه اللائق به ٠ ذلك أنه قد ارتضى تعريف العدل بأنه « توفير حق الغير واستيفاء الحق منه » وهذا يعنى أن يوضع الحق فى نصابه وأن يعطى لصاحبه ويؤخذ من غاصبه ومعنى هذا أنوضع الحق فى غير موضعه ليس عدلا بل هو ظلم، وسلب الحق من صاحبه ليس عدلا بل هو ظلم٠ والحقوق مختلفة ومتنوعة فمنها ما يتعلق بالله ، ومنها ما يتعلق بالانسان ، ومنها ما يتعلق بغيره ومراعاة العدل فى ايصال الحقوق الى أصحابها وأخذها من غير صاحبها يعنى « وضع كل شىء فى موضعه اللائق به » وضده الظلم ٠

(٦) شرح الأصول ٣٤٥ ٠
(٧) شرح الأصول : ٣٤٨ ٠

الذى هو اعطاء الحقوق لغير أصحابها وسلبها من مستحقيها ، بمعنى وضع الشيء فى غير موضعه اللائق ٠ وعلى ذلك فمن وضع العمامة فى رجله وحمل النعل على رأسه يكون ظالما للنعل والعمامة حيث لم يضع كلا منهما فىموضعه اللائق به ، والأمر فى هذا كما يقع احيانا حيث توضع الكفاءات البشرية فى غير مواضعها التى تستطيع فيها أن تنتج وتثمر فهذا يعد ظلما لها وللمجتمع حيث حرم مجتمعها من الافادة منها وكذلك وضع المحرومين من الكفاءةوالموهبة فى موضع ليسوا أهلا له يعد ظلما للمجتمع ولأصحاب الكفاءات الممتازة ٠ وأما ما يدعيه القاضى عبد الجبار فى تعريف العدل بأنه لابد أن يكون الفعل موجها الى الغير فهو تحكم فى الاستعمال وليس هناك ما يبرره ٠ لأن الانسان كما يظلم غيره فقد يصح منه أن يظلم نفسه ، والقرآن قد اعتبر الانسان الذى يقصر فى حقوق نفسه أو يهمل فى آداء واجباته ظالما لنفسه ، قال تعالى « فمنهم ظالم لنفسه(٨) » وهذه الآية تؤكد المعنى الذى نريده فى تعريف العدل بأنه وضع الشيءفى موضعه اللائق به ٠ وضده الظلم ٠

وصفة العدل قد تطلق ويراد بها الفعل الالهى ، وقد يراد بها وصف الذات الالهية لنفسها ٠ فيقال الله عدل ، وفعله عدل ٠ فاذا أريد بها وصف الذات نفسها كان ذلك على طريق المبالغة والتجوز ٠ كما يقال له سبحانه السلام المؤمن ٠

فكذلك يقال الله عدل ٠ ويكون المراد أن جميع أفعاله تعالى حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب ٠

واذا أريد بها وصف الفعل نفسه فيكون معناه أن أفعاله الحسنة قد قصد بها نفع الغير أو ضده على وجه حسن (٩) ٠

ولقد بنى المعتزلة على موقفهم من قضية العدل الالهى مواقف أخرى تتصل بالفعل الالهى وعلاقته بالانسان ، كما حرصوا على توضيح المفاهيم التى تتعلق بقضية العدل وتفصيل ما فيها من الجمال حتى انه ليصح القول بأن للمعتزلة نظرية متكاملة فى العناية الالهية بالكون ٠ فأفعال الله يجب أن تكون حسنة لأنه لا يفعلالقبيح ، ولا يخل بما هو واجب فلا يكذب فى خبره ولا يخلف وعده أو وعيده ، ولا يجور فى حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بجرم آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على يد الكذاب ، ولا يكلف العباد فـــوق طاقاتهم ، بل يقدرهم على ما كلفهم به ويعلمهم صفة ما كلفهم به ويدلهم على ذلك بالعقل تارة وبالرسل تارة ، وانه اذا كلف العبد وأتى المكلف بما كلف

(٨) فاطر : ٣٢ ٠
(٩) شرح الأصول الخمسة : ١٣٢ ٠

به على الوجه المطلوب منه فيجب عليه أن يثيبه على ذلك لا محاله ، وانــه سبحانه اذا آلم أو أسقم وأمرض فان ذلك لصلاح العبد ومنافعه لما يدخـره له من الاعواض فى الآخره · والا كان مخلا بواجبه تعالى عن ذلك ـ وهذه القضايا تسمى عند المعتزلة بعلوم العدل لأنها كلها مبنية على فهمهم لمعنى العدل الالهى على النحو السابق ، وكلها تتصل بنفع العباد الذى هو الحكمة والعلة الغائية للخلق عند المعتزلة · فكل ما يفعله الله تعالى بالمكلف انما هو لصلاحه دينا ودنيا · ومن هنا حرص المعتزلة على توضيح ان الله أعلم بمصالح العباد منهم بأنفسهم · لذلك كان كل ما يريده بهم هو صلاح لهم · كما جعلوا من علوم العدل كذلك أن يعلم العبد أن ما به من نعمة فمن الله سواء كانت هذه النعمة من جهة الله أو من جهة غيره ، وذلك لأن الله قد كلفنا الشكر على ما بنا من النعم ، فو لم تكن من جهته تعالى لما كلفنا الشكر عليها لأن ذلك يكون قبيحا منه(١٠) ولما كان الله عالما بقبح القبيح « مستغنيا عنه وعالما باستغنائه عنه فانه لا يختاره ولا يفعله بوجه من الوجوه»(١١) ·

ومهما يكن من شيء فان المعتزلة قد بنوا موقفهم من العدل الالهى على أساس القياس على ما فى عالم الشهادة ، فما كان عدلا من الانسان فانه يصح كونه عدلا ، لأن العدل لابد أن تبنى مسائله على ما نجده فى الشاهد من قبح الفعل وحسنه(١٢) ، فان الواحـــد منا اذا « ··· كان عالما بقبح القبيـــح « مستغنيا عنه عالما باستغنائه عنه فانه لا يختار القبيح » (١٣) ·

وترتب على فهم المعتزلة للعدل الالهى على هذا النحو أن كانت لهم آراء خاصة انفردوا بها من بين سائر الفرق الكلامية ، فلكى يتحقق معنى العـدل فهموا القضاء الأزلى السابق والذى عبر عنه القرآن بقوله « وكل شيء أحصيناه فى امام مبين » فهما معينا تخلص من معنى الجبر الذى ألصـــقه به بعض المتكلمين وجعلوه عبارة عن احاطة العلم الالهى بجميع الكائنات وما يكون منها » · فليس هناك قضاء سابق يفرض على الانسان سلوكا معينا ويلزمـه اياه حتى يتحقق معنى الحرية الانسانية وليصح هنـــاك معنى للتكاليف والمساءلة بالثواب والعقاب ، وكان للقضاء عندهم معنى خاص سنعرض له فى فصل خاص ·

كما انفردوا من بين سائر الفرق بقولهم ان الانسان خالق أفعاله على سبيل الاستقلال المطلق عن ارادة الله ، وليس للقدرة الالهية أثر فى أفعـــال العباد نفيا لمعنى الجبر وتحقيقا لمعنى العدل ·

---

(١٠) شرح الأصول : ١٣٣ ـ ١٣٤ ·
(١١) شرح الأصول : ٣٠٢ ·
(١٢) المغنى : ٦٠/١١ ·
(١٣) شرح الأصول : ٣٠٢ ·

وقال بشر بن المعتمر : ان الله لم يزل المؤمن فى أول أحوال ايمانه ، كما لم يعاد الكافر فى أول أحوال كفره ، وانما والى المؤمن لما آمن بمحض اختياره وعادى الكافر عقابا له على كفره(١٤) فهناك مساواة أو عدل بين المؤمن والكافر فى ابتداء الخلق فى أول أحوالهم · مع أن القرآن قد صرح بأن الله يختص برحمته من يشاء ·

كما تفرع عن موقف المعتزلة من العدل قولهم بوجوب الثواب والعقاب أو انفاذ الوعد والوعيد ،لأنهم اعتبروا أن التكاليف مشقة يتحملها الانسان فى مقابلة العوض عنها بالثواب فى الآخرة · ويجب على الله فعل العوض فى مقابلة مشقة التكاليف والا كان مخلا بواجب · وتبلورت هذه القضية عند المعتزلة فى حديثهم عن العوض وانفاذ الوعد والوعيد · فى الآخرة · واذا آلم أو أسقم فان ذلك لا يكون الا عدلا وحكمة · وما دامت جميع أفعاله لا تكون الا عدلا وحكمة فان هذا العالم يكون أفضل عالم ممكن حسب ما اقتضته الحكمة الالهية من غاية الخلق ، وأفعال الله تعالى لا تكون الا لصالح هذه الغاية · ومادامت الحكمة الالهية تهدف الى تحقيق أفضل عالم ممكن لتحقيق غاية مقصوده منه ، فان جميع ما يفعله الله بالعباد لا يكون الا صلاحا لهم · ومن المعتزلة من قال ان الله لا يفعل الا الأصلح لعباده دائما ولأنه سبحانه أعلم بمصالحهم وبالغاية من خلقهم منهم بأنفسهم ·

ومن هنا كان على المعتزلة أن يواجهوا مشكلات صعابا كان لابد من اثارتها حول القضايا التى تفرعت عن هذا الأصل الأساسى فى مذهبهم الكلامى ، اعنى به العدل خاصة تلك المشكلات التى تتعارض مع صريح النص · مثل مشكلات القضاء والقدر ، وخلق الأفعال ، والهداية والضلال ، والمشيئة العامة ، كما كان عليهم أن يواجهوا مشكلة وجود الشر فى العالم ·· كيف نشأ ولماذا ، وما دور الارادة الالهية فى ذلك ، وما داموا هم قد صرحوا لنا سلفا بأن الله لا يريد الشر ولا يحبه ولا يقع منه الشر · فكيف نفسر ما يحدث فى العالم من المصائب والبلايا التى طفح بها الكون ولم يكن للانسان دخل فى احداثها · وكيف يفسرون وقوع الآلام بالأطفال والعجماوات ولا ذنب لهم سابق حتى يعاقبوا عليه · وذا كان الله لا يريد الا صلاح العالم فكيف يفسرون تلك الظاهرة الخطيرة · اماتة الرسل وابقاء ابليس لاضلال عباده ، ولماذا يكون الكفر أكثر شيوعا وانتشارا من الايمان ؟؟ هذه كلها أسئلة مطروحة للبحث أمام المعتزلة · غير أنه من المفيد هنا أن نشير الى أن الحلول التى قدمها المعتزلة لكل هذه المشكلات كانت ترتكز على قضيتين أساسيتين :

---

(١٤) يس : ١٢ ·

القضية الأولى :

ان الارادة الالهية لا دخل لها فيما يحدث فى العالم من الشرور لأن الله لا يريدها ولا يرضاها ٠ وانما هى من صنع الانسان ٠

القضية الثانية :

أن ما يحدث فى الأرض من المصائب والبلايا مما لا دخل للانسان فيها انما ترتكز أساسا على منطق العدل والحكمة ٠ وعدم معرفة الانسان بما فى ذلك من وجوه العدل والحكمة لا يبطل عدل الله وحكمته ٠ بل يجب أن يتهم الانسان نفسه وفهمه القاصر ٠ ومادامت هذه الأفعال خاضعة لمفهوم العدل والحكمة فلا يصح ان تسمى شرا بل تسمى بلاء وفتنة أو محنة(١٥) ٠

ولقد اهتم المعتزلة فى حديثهم عن العدل بنقض تلك الآراء التى أثارها أصحاب الجبر من امثال الجهم بن صفوان ومن تبعه من الأشاعرة وغيرهم ، كما رأى المعتزلة ان القول بالقضاء والقدر هو المدخل الوحيد للتمسك بمثل هذه الآراء التى تنزه الانسان عن الظلم وتنسبه الى الله سبحانه ٠ فيقولون ان الله يجبر العباد على المعصية ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة ، وأن هذه الآراء هى التى أتاحت لبعض الحكام المستبدين أن يرتكب ما يشاء من ظلم لرعيته وسلب أموالهم ثم يدعى ان ذلك انما كان بقضاء الله وقدره ٠ والحقيقة ان الاستبداد السياسى والظلم الاجتماعى لم يظهر فى مجتمع من المجتمعات الاسلامية الا أتخذ من القدر وسيلة لتبرير شرعيته وشيوعه ٠

ومهما يكن من أمر فان المعتزلة قد استدلوا على مذهبهم فى العدل بنوعين من الأدلة :

النـــوع الأول :

أدلة شرعية مأخوذة من القرآن الكريم كتلك الآيات العديدة التى تنفى الظلم عن الله سبحانه ، والتى تنص على أن الله لا يرضى به ويكرهه ٠ قال تعالى : وما أنا بظلام للعبيد(١٦) ، « وما الله يريد ظلما للعباد »(١٧) « ان الله يأمر بالعدل والاحسان وأيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر

(١٥) المغنى : ١٣ ٠
(١٦) ق : ٢٩ ٠
(١٧) غافر : ٣١ ٠

والبغى(١٨) » كما حرص القرآن على بيان تهافت دعوى القائلين بأن الله لو شاء منا الطاعة ما عصيناه وكذلك من يحتج على كفره بأنه قد ورث ذلك عن آبائه فلا ذنب له فيما ورث ٠ قال تعالى : « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ٠ قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ٠ أتقولون على الله مالا تعلمون ٠ قل أمر ربى بالقسط » (١٩) ، كذلك سفه القرآن مزاعم صنف آخر من الناس ٠ يكفرون وينسبون كفرهم الى الله حتى يبرئوا ساحتهم من فداحة ما أرتكبوا ٠ قال تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء ٠ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ ان تتبعون الا الظن ٠ وان أنتم الا تخرصون قل فلله الحجة البالغة » (٢٠) ٠ فالله عدل لا يرضى الا بالعدل وهو لم يفعل الظلم ولم يأمر به ٠

النوع الثانى :

أدلة عقلية ٠ فالعقل البشرى كان أساسا لتقرير القيم الخلقية قبل ورود الشرع ، حيث استطاع الانسان أن يفرق بين الظلم والعدل والحسن والقبح ٠ ومتى عرف كون الظلم ظلما عرف قبحه فينفر منه ٠ وقد علم بالعقل ان الله عالم بذاته حكيم فى فعله ومن كان عالما حكيما وغنيا فانه يستحيل عليه فعل القبيح والعبث ٠ بل يكون فعله عدلا ومن العدل والحكمة ألا يريد الله الا الحسن والخير ، أما ارادة الشر فلا تتسق مع العدل الالهى ، والله يريد الخير لأنه حسن وصلاح للعباد ، ولا يريد الشر لأنه قبيح وضار للانسان ٠ ولو كان الله يريد الشر للعباد لكان قاسطا لا مقسطا ٠

ولقد اهتم المعتزلة برفض الشبهات الواردة عليهم من خصومهم حول فكرتهم عن العدل الالهى ٠ ولقد استغرقت هذه الردود معظم الجزء السادس من كتاب المغنى الذى خصصه القاضى عبد الجبار للبحث فى مشكلة التعديل والتجوير ٠

هل يقدر الله على فعل الظلم :

وبلغ من اهتمامهم بمبحث العدل أن بحثوه على المستوى الصورى المجرد ٠ فقالوا : هل يقدر الله على فعل الظلم أم لا ؟ وهم جميعا متفقون

(١٨) النحل : ٩٠ ٠
(١٩) الاعراف : ٢٩ ٠
(٢٠) الانعام : ١٤٨ ٠

على ان فعل الله لا يكون الا عدلا وحكمة . ولكنهم بحثوا هذه القضية على مستوى آخر . هو تعلق القدرة الالهية بفعل الظلم والقبيح . والذى دفعهم الى ذلك هو حرصهم على تنزيه الجانب الالهى عن فعل الظلم والقبائح حتى تتضح أمام الانسان مسئوليته الكاملة عن فعله ، لأن تنزيه الجانب الالهى عن فعل الظلم والعبث يعنى بالضرورة ان المسئولية تقع كاملة على الجانب الانسانى فى احداث الظلم والشرور .

ولقد اختلفت كلمة المعتزلة حول الاجابة على السؤال السابق : فلقد ذهب النظام والاسوارى والجاحظ الى القول بأن وصفه تعالى بالقدرة على الظلم والكذب وترك الأصلح لعباده محال ، وان كان يقدر من امثال الأصلح والحسن على ما لا نهاية له(٢١) .

والذى ألجأ هؤلاء الى ذلك القول اعتقادهم أن وصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وفعل القبيح يستلزم النقص والحاجة وذلك محال على الله تعالى .

ويرى أبو الهذيل العلاف وأكثر أصحابه وأبو على الجبائى وأبو هاشم أنه تعالى يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما وكذبا ، وان كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه ، واستغنائه عنه(٢٢) .

وذهب بشر بن المعتمر الى أنه تعالى يقدر على تعذيب الأطفال بلا جرم سابق ، لكن لو وقع التعذيب منه للطفل لكان الطفل بالغا كافرا مستحقا للعذاب . ويؤدى هذا القول ان الله لا يعذب الاطفال بلا جرم . أى أنه لا يفعل الظلم ، لأن بشرا قد صرح بأن التعذيب لو وقع لا يكون الطفل طفلا بل يكون بالغا كافرا مستحقا للعذاب . وهذا انكار ضمنى لوقوع التعذيب للطفل .

وقال أبو موسى : المراد انه تعالى لو ظلم مع وجود الدلائل العقلية على أنه لا يظلم لدلت الدلائل حينئذ على أنه يظلم ، والظلم لا يوجب الحدث كما أن العدل لا يوجبه . ومعنى هذا الرأى أن الظلم لو وقع منه لم يقتض ذلك منه نقصا ولا يستلزم حدثا . وهذا الرأى يقترب من رأى الأشاعرة فى أن الظلم لو وقع منه لكان عدلا وانصافا ولم يكن ظلما .

وقال الاسكافى : انه تعالى لو وقع منه الظلم مع دلالة الاجسام بما

---

(٢١) المغنى : ١٢٧/٦ (التعديل والتجوير) شرح الأصول ٣١٣ ، Islamic Rationalism. P. 96

(٢٢) المغنى : ١٢٨/٦ ،

فيها من العقول على أنه لا يظلم ، فلو وقع الظلم منه لكانت الاجسام معراة عن العقول التى دلت على أنه لا يظلم ·(٢٢) ومعنى هذا الرأى أن العقول لا يمكن أن تقبل بحال ما وقوع الظلم منه اذ لو وقع الظلم منه لفقدت العقـول خاصيتها فى الاستدلال على عدله فى فعله ·

وهذه الآراء تمثل فى حدتها الصراع الذى نشب بين معتزلة بغـداد والبصره حول هذه القضية وغيرها من القضايا · فالمعتزلة البغداديون يرون أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يقدر على فعله لأنه لو قدر على فعله لوجب فعله منه · والله منزه عن ذلك · وهؤلاء لا يفرقون بين وقوع الفعل منه تعالى على سبيل الاختيار والارادة وبين الفعل منه على سبيل الطبع والعلة ، وفرق كبير بين الرأيين ،فان مذهبهم فى ذلك يقضى بأن تكون أفعاله واقعة منه على سبيل الطبع والحتم واللزوم ، فلا يستطيع انفكاكا عنها ، وليس فى هذا الشىء من المدح أو الكمال حتى يوصف الله به ·

أما عبد الجبار وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم فيرون ان من كمال القدرة ان يكون قادرا على جميع الاجناس ، القبيح منها والحسن ومن كمال حكمته وعدله · ان يفعل الحسن باختياره ويترك القبيح باختياره لما له فى الفعل والترك من الحكمة البالغة ،ولعلمه بقبح القبيح واستغنائه عنه ، وقدرة الله تتعلق بايجاد الشىء أو اعدامه ولا علاقة لها بوجوه الأفعال حسنا أو قبحا ، فكما يقدر الله على الاحياء يقدر كذلك على الاماتة ، وهما ضدان ، لكنهما شىء واحد بالنسبة لتعلق القدرة بهما ، كذلك الحسن والقبيح ، والعدل والظلم فلا يختلف حالهما بحسب تعلق القدرة بهما ، ولو كان الله غير قادر على فعل القبيح لكان فعل العدل منه طبعا لا يستطيع الانفكاك عنه ، ولازما لا حيلة له فى رفعه ، وهذا من دواعى النقص وليس من دواعى الكمال ·

والقرآن الكريم قد تمدح بنفى الظلم عنه فى كثير من الآيات : قال تعالى « ولا يظلم ربك أحدا » ان الله لا يظلم مثقال ذرة « وما ربك بظلام للعبيد » ولا يحسن من العاقل أن يمدح بنفى شىء عنه وهو لا يستطيع فعله فلا يحسن من الاعمى والعاجز أن يتمدح احدهما بترك تسلق الجدران أو الهجوم على منازل الجيران ليلا لأنهما ليسا قادرين أساسا على مثل هذا العمل · فكيف يكون ذلك من حالهما · وكذلك الأمر بالنسبة لنفى الظلم عنه تعالى ·

---

(٢٣) أنظر المغنى ١٢٨/٦ ـ ١٢٩ ، Islamic Rationalism P. 98.

فاذا لم يكن الله قادرا على فعله لما حسن منه أن يتمدح بنفيه عنه ، لأن العدل حيئئذ سيكون واقعا منه بالطبع وليس بالاختيار ، وقد ثبت ان الله تعالى قادر لذاته ومن حق القادر لذاته ان يكون قادرا على سائر أجناس المقدارت ومن كل جنس على ما لا يتناهى ، وهذا يوجب أن يكون فى مقدوره من الحسن ما يستغنى به عن القبيح ٠ (٢٤)

ب ـ مفهوم العدل عند الأشاعرة :

يقوم مذهب الأشاعرة فى العدل الالهى على أساس موقفهم من الارادة الالهية والقدرة المطلقة ، وموقفهم من الحسن والقبيح ، فهم يؤكدون من جانب أن الحسن والقبيح من الأمور الاعتبارية النسبية التى لا تعرف الا من وحى فما وصفه الشرع بأنه كان حسنا فهو حسن ، وما وصفه الشرع بأنه قبيح فهو قبيح ، ولا مدخل للعقل فى التوصل الى شىء من ذلك ، ويؤكدون من جانب آخر أن قدرة الله مطلقة ينبغى ألا تخضع لمفهوم انسانى كالعدل أو الحكمة أو الصلاح والأصلح ٠

ولو فعل الله شيئا تحكم عقولنا بقبحه لما كان قبيحا بل يحسن منه أن يخلد الأنبياء فى نار جهنم ويثيب العصاة والكفار فى دار النعيم لأن ارادته مطلقة وقدرته عامة ، ويجوز منه تعالى أن يؤلم الأطفال ويعذبهم فى الدنيا بأمراض الجذام ، الذى تقطع له أيديهم وأرجلهم كما يحسن منهم أن يعذبهم فى الآخرة بغير جرم ولا ذنب ويكون ذلك منه عدلا وحكمة(٢٥) فهو قد يخلق فريقا للجنة بغير عمل وفريقا للنار بغير ذنب ٠

ولما كانت ارادة الله مطلقة وقدرته عامة ، فانه لا يجب عليه شىء من الأفعال لخلقه ، لأنه الذى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فى ملكه فلا يسأل عما يفعل ، ولا يجوز لأحد من خلقه أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح.لأن أفعاله لا تعلل بصلاح ولا أصلح ولا غاية لها ، كما لا يجب عليه فعل الثواب للطائع من عباده أو العقاب بالمذنبين بل الثواب فضله والعقاب عدله، والفضل والعدل كلاهما غير واجبين عليه ٠

وكل ما وقع من الشرور والآثام فالله غير مريد له ، وكل ما لم يقع من الطاعة والايمان به فالله غير مريد له ، لأنه مريد لكل ما حدث وغير مريد لكل ما لم يحدث ، فهو يريد كفر الكافر ويريد أن يعاقبه عليه فى الآخرة ، ويريد هداية المؤمن ويريد اثابته عليه فى الآخرة ، وليس للعبد أثر فى شىء من كفره أو ايمانه ٠

---

(٢٤) أنظر

(٢٥) أنظر الابانة للاشعرى ٦١ الفصل الخامس بآلام الأطفال ٠

وانطلاقا من هذا التصور لعموم القدرة والارادة استمد الأشاعرة موقفهم من مفهوم العدل الالهى ، فارادته مطلقة في ملكه يتصرف فيه كيف يشاء ولا يتصور منه ظلم أو جور، بل لا يتوقع منه فعل غير عدل ، وليس ذلك كراهة من الله للظلم أو محبة فى العدل ، وانما لأنه المالك الوحيدالذى يتصرف فى ملكه كيف يشاء فليس لأحد أن يسأله : كيف ولماذا ولم لا يكون كذا بدلا من كذا · لأن « ··· الظلم عبارة عن التصرف فى ملك الغير بغير اذنه · وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا حتى يكون تصرفه فيه ظلما (٢٦) ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه ، لذلك فهو سبحانه لا يسأل عما يفعل · فهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولاينسب اليه جور ، فلو أدخل الخلائق كلهم الجنة لم يكن ذلك حيفا منه ،ولو أدخلهم النار ما كان ذلك جورا منه(٢٧) بل الله يحكم ما يريد ·

والأشاعرة يتصورون العدل والظلم بالنسبة للافعال الالهية على نحو خاص لا سند له من اللغة التى نزل بها القرآن ، فالبغدادى يعرف العدل من حيث المعنى بأنه « ما للفاعل أن يفعله » واذا قيل ، أن هذا المعنى يسوغ أن يكون الكفر والمعصية عدلا من الله سبحانه من أجل انها من أفعاله تعالى على مذهب الأشاعرة حيث يقولون لا أثر لقدرة الانسان فيها · لأجاب البغدادى على ذلك بأن الكفر والمعصية والشرور كلهاعدل من الله سبحانه وانما هى جور وظلم من مكتسبها ، والعدل من أفعالنا ما وافق أوامر الله والظلم ما وافق نهيه(٢٨) ·

والظلم على رأى الأشاعرة لا يتصور وقوعه من الله لأنه لا يغالبه أحد فى ملكه حتى يصح تصرفه فى ملك غيره وليس هناك من يضع له الشرائع والقوانين حتى يقال انه ظلم بخروجه على شريعة من هو فوقه(٢٩) أو خرج عن حكمه ·

والذى يحرص الأشاعرة على تأكيده من وراء فكرتهم عن العدل الالهى هو اطلاق القدرة الالهية فى الخلق وعموم الارادة وشمولها لكل ما هو كائن ، خيرا كان أو شرا ، حسنا أو قبيحا ، لأنهم ظنوا ان القول بوجوب مراعاة العدل والحكمة يحد من اطلاق القدرة ويضيق من عموم الارادة ، فالعدل يجب أن يعرف فى فعله تعالى لا من جهة أنه حكيم لا يعبثوعادل لا يظلم ،وانما من جهة أنه المالكالوحيد الذى يفعل فى ملكه ما يشاء ولا يسأل عما يفعل،والعدل

---

(٢٦) احياء علوم الدين للغزالى ١٩٥/٢٠ ط الشعب (قواعد العقائد) ·

(٢٧) الملل والنحل للشهرستانى : ١٣٩/١ ط التجارية سنة ١٩٤٨ تحقيق احمد فهمى ·

(٢٨) أصول الدين : ١٣١ ـ ١٣٢ ·

(٢٩) غاية المرام للامدى ٢٤٥ ·

والظلم وغير ذلك من المعانى يجب أن تؤخذ من أمره ونهيه لا من خارج ذلك. يقول ابن حزم فى كتابه العظيم « الفصل فى الملل والنحل » : «وكل ما خلقه الله من تكليف ما لا يطاق وتعذيبه عليها ، وخلقه الكفر والظلم فى الكافر والظالم واقرارهما عليه ثم تعذيبهما ، وخلقه الكفر وغضبه منه وسخطه اياه . كل ذلك منه عدل وحكمة وحق لا يسأل عما يفعل »(٣٠).

والأشاعرة يفهمون العدل الالهى على هذا النحو الذى يبيح للقـــدرة والارادة أن تباشرا فعلهما بدون ضوابط من حكمة أو غاية نفيا منهم للمشابهة بين أفعال الله تعالى وأفعال خلقه التى يجب أن تكون معلله وتهـدف الى المصلحة ، ذلك أنهم ظنوا ان مراعاة العدل أو الحكمة يخضع الفعل الالهـى لمعان مفروضة عليه من الخارج ، وفى هذا انتقاص من مقام الربوبية التى من أخص خصائصها القدرة المطلقة التى لا تحد بعلة أو غاية ، وقد أخطأ الأشاعرة فى ذلك الظن لأن الله سبحانه حكيم فى فعله ، وحكمته ليست مستفادة من الخارج بل هى صفة ذاتية له ، ومن أسمائه الحسنى « الحكم العـــدل » فالحكمة صفته والعدل صفته وليس هناك من فرضهما عليه أو الزمهما اياه ، بل ان اثرهما يتجلى فى صنعته حيث رتب الأسباب والمسببات والوسائل والغايات على سنن محدد بحيث يؤدى ذلك الى تحقيق الهدف المقصود له . والأشاعرة لم ينفوا المشابهة فى ذلك بين الله وعباده بل هم بذلك الفهـــم الخاطىء قد وقعوا فى أنواع من المشابهة ، فهم يشبهون لنا أفعاله تعالى ـ خالية من الحكمة والغاية ـ بأفعـــال الملوك الظلمة المستبدين برعاياهم ، ويشبهون ارادته وقدرته المطلقة باستبداد الملوك فى عصـــور الاســـتبداد السياسى الذين لا يهمهم الا التنفيس عن رغباتهم وتنفيذ ارادتهم والتسـلط على الرغبة بلا غاية ولا مراعاة حكمة أو مصلحه، فهم يعللون رأيهم فى أن أفعاله لا توصف بالقبح بقولهم ان الله لا يخضع لشريعة من هو فوقه ، ويعللون عدم ظلمه بقولهم انه يتصرف فى ملكه لا فى ملك غيره . وتلك فكرة قريبة الشبه من مواقف بعض الناس من الحاكم المطلق الذى يملك حق الحياة والموت على رعاياه ثم يوصف بأنه فوق القانون أو هو لا يخضع لحـــدود القانون لأنه هو الذى وضعها .

والغزالى ـ وهو من أبرز أعلام الأشاعرة ـ يذهب فى كتابه المقصـــد الأسنى مذهبا آخر يخالف فيه ما ذهب اليه الأشاعرة فى مفهومهم للعـــدل الالهى ، كما يخالف فيه ما ذهب اليه هو فى كتابه الأحياء ، فهو يشرح معنى اسم « العدل » .

---

(٣٠) الفصل ٣/٧١ .

الباب الثانى

الأسس العقلية والشرعية للمشكلة

الفصل الأول

الفطرة ودورها فى معرفة الخير والشر

يختص هذا الباب بتوضيح الموقف العام للمعتزلة والأشـــاعرة من الأسس العقلية والشرعية لقضية الخير والشر فى الجانب الانسانى منها ، وهذا يقتضينا أن نبين دور العقل والشرع فى معرفة الخير والشر وهل العقل أسبق فى الكشف عن الخير والشر فى الأفعال أم الشرع أسبق فى بيان ذلك، واذا كان العقل مظهرا من مظاهر الفطرة التى فطر الله الانسان عليها فان ذلك يتطلب منا ان نتكلم أولا عن الفطرة الانسانية باعتبارها النور الالهى الذى أودعه الله الانسان ليعرف به الحق والخير ويميز بين النافع والضار ثم بعد ذلك لابد من توضيح موقف الفريقين من مصادر الالزام الخلقى والكشف عن القبحة الخلقية فى الفعل ومصدرها وهل هى نسبية فى الأفعال الخلقية أم هى مطلقة تتعالى عن معانى النسبية ـ ولنبدأ حديثنا فى هذا الباب ببيان دور الفطرة فى معرفة الخير والشر باعتبار الفطرة أعم من العقل وندخل الى الحديث عنه ٠

معنى الفطـــــرة :

لقد غرس الله فى الانسان بل فى كل كائن حى بصيرة اخلاقية غريزية تســـاعده على جلب ما ينفعه وما يضره ، يستطيع ان يميز بها بين الخير والشر والحسن والقبيح ويصدر بها احكاما تقيم نوع الســـلوك الانسانى وتحدد اتجاهه نحو الاعتدال أو الانحراف ٠ وهذه البصيرة قد زود الله بهـا الانسان ليستطيع ان يواجه بها عملية الاختيار والانتقاء لكل ما هو نافـــع ومفيد وملائم لطبعه من اشياء وان يسترشد بها انماط السلوك الاخلاقيـــة التى تبنى الفرد وتشده نحو الجماعة ، وتنأى به عن الانحراف والسلوك الشاذ وعما ينفرد منه الطبع الفطرى السليم ٠ ونور هذه البصيرة لا ينطفىء ولكنه قد يخبو ويذبل نتيجة انماط معينة من السلوك أو اهمال الأخذ بأوامر هذه البصيرة ولكنه سرعان ما يشتعل فينير لصاحبه سبل الحياة وذلك عنـــد احساسه بما يسمى بوخزات الضمير أو يثور عنده احساس الشعور بالألم والندم عندما يرتكب بعض الجرائم ٠ ومهما بلغت درجة انحراف الانسان فى سلوكه فانه يجد نفسه مضطرا فى بعض الاحيان الى الاعتراف بحب الخـــير وتقديس الفضيلة فى ذاتها ، وان أعوزته الشجاعة الى الارتفاع الى مستواها وممارسة السلوك الفاضل ، ومما لا شك فيه ان رؤية أى سلوك هابط أمامنا

تثير لدينا نوعا من الاشمئزاز والنفور وسرعان ما نجد انفسنا نصدر احكاما تلقائية بادانة هذا السلوك الهابط واستحقاق صاحبه العقاب .

ونحن نكره فى انفسنا عيوبنا الذاتية ، واذا كنا نبذل كثيرا من الجهد فى تصحيح أخطائنا فاننا سرعان ما نتامس المعاذير لتبرئة انفسنا مما قد نحكم عليه بالخطأ أو يعتقد الاخرون انه سلوك سيىء هابط . كما قد يشعر أحدنا بنوع من الخجل والخزى عندما تعرف الجماعة التى يعيش معها انه قد ارتكب جريمة أو خدش وجه الفضيلة بسلوكه الهابط . وهذا الشعور مصدره الاحساس الداخلى الذى يستمد اساسا من نور هذه البصيرة الفطرية التى زود الله الانسان بها .

والقرآن قد اعتمد فى معظم الاحيان وفى كثير من الآيات على هذا الشعور العام وذلك الأحساس الذاتى القادر على التمييز بين أنماط السلوك المختلفة ومعرفة الخير من الشر والعدل من الظلم ، كما اعتبره أساسا فى اقامة النظام الخلقى للفرد والجماعة ، واعتمد عليه فى عرض القضايا العامة على المسلمين فالرسول « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحـــرم عليهم الخبائث(١) » وان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى»(٢) « قل ان الله لا يأمر بالفحشاء . قل أمر ربى بالقسط(٣) قل انما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغى بغير الحق(٤) « يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا(٥)وأوحينا اليهـم فعـــل الخيرات (٦) الى غير ذلك من الآيات التى تخاطب المسلم من جانبه الوجدانى الذى ينبع من الضمير الاخلاقى فى التمييز بين الخـير والشر . ولأن هذا الشعور عام ومشترك بين جميع الناس ، فان القرآن يقدم لنا الواجبات الأساسية التى تركز على هذه الفطرة الغريزية على انها دعـوة كل الرسل السابقين ومهمتهم وسبيلهم المستقيم . فلقد أمر كل الرسل باقامة ميزان العدل والقسط « وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»(٧) وأمروا ان يكسبوا رزقهم من الحلال ويعملوا صالحا » « وليس من الصـدفة العارضة ان محمدا يدعو الى ما سبق ان دعا اليه الرسل السابقون . ولـكن هذا يبين لنا ان هناك قدرا مشتركا بين دعوة كل الرسل . وهذا القدر يتمثل

---

(١) المائدة : ١٥٧ .
(٢) النساء : ٩٠ .
(٣) الاعراف : ٢٩ .
(٤) الاعراف : ٣٢ .
(٥) المؤمنون : ٥١ .
(٦) الانبياء : ٧٣ .
(٧) الحديد : ٢٥ .

أساسا فى المبادىء الفطرية العامة التى لا تخضع لعوامل البيئة والثقافة . فالرسل جميعا أمروا بالأكل من الطيب وفعل الخيرات . والأمر بالمعـــروف والنهى عن الفحشاء والمنكر . والقرآن لا ينقل لنا مبدأ اخلاقيا دعا اليه هذا الرسول أو ذاك الا ويشيرالا به فى موضع آخر على أنه واجب تلتزم به الجماعة الاسلامية . ولهذا قال سبحانه « يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم » (٨) ويقول فى مخاطبة الرسول « أولئـك الذين هدى الله فبهداهم اقتده »(٩) .

ولو نظرنا الى المبادىء الاخلاقية التى جاءت بها التوراة والانجيـــل وقارناها بما جاء فى القرآن من ذلك فاننا نجد ان القواعد الأساسية الاخلاقية التى دعا اليها الأنبياء واحدة . كالعدل . والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والاحسان الى الغير والصدق . والأمانة وغير ذلك من الأمور التى تمثـل دعائم البناء الاخلاقى فى دعوة كل رسول(١٠) وهى كلها أمور تميل اليها الفطرة السليمة وتسعى الى تحقيقها لانها تلائم ما طبعت عليه ازلا من معرفة الحق ومحبة الخير .

وهذه الغريزة الاخلاقية هى التى تسمى فى الفلسفة الحديثة بالحاسة الخلقية كما يعرف الاتجاه الذى يأخذ بها باسم « مذهب الحاسة الخلقية » ويرون ان كل انسان مزود بهذه الحاسة التى تختلف فى جوهرها عن بقية الحواس الاخرى ووظيفتها ادراك خيرية الأفعال واصدار الأحكام الخلقية التى تقيم هذه الأفعال وهذه الحاسة تغرى الانسان بجلب ما ينفعه والهرب ممـا يضره ، وهى تشبه عندهم حاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث انها متأصلة فى طبائع البشر ، ولكنها تضعف أحيانا اذا أهملت ، كما انها تقوى وتنمـو بالتعهد والتربية الحسنة ، وترتد الأحكام الخلقية عند اصحاب هذا المذهب الى تلك الحاسة الفطرية(١١) ويرى بعضهم ان معظم الأخطاء التى يقع فيهـا الانسان ترجع اصلا الى ابتعاده عن تلك الحاسة واهمال تلك الغريزة الالهية .. والمفاهيم الاخلاقية الكبرى ليست الا معان فطرية يترجم عنها الضمير الأخلاقى فى كثير من الصور والاحساسات المختلفة . أمرا ونهيا ، قبولا لها أو نفورا منها ، ولقد ذهب ديكارت فى هذا الصدد الى القول بأن كل المعانى الاخلاقية الفاضلة قد نقشها الله فى قلب الانسان ، وأما روسو فقد وصف هذه الحاسة بانها مبدأ فطرى للعدالة والفضيلة .

---

(٨) النساء : ٢٦ .
(٩) الانعام : ٩٠ .
(١٠) أنظر مدخل الى القرآن الكريم .
(١١) أنظر الفلسفة الخلقية : د. توفيق الطويل ٣٢٠ ــ ٣٢٩ .

ونجد بين رجالات المعتزلة من عرض بالحديث عما يسمى بالطبـــع والغريزة فالجاحظ والنظام وثمامة بن الأشرس يتحدثون عن وقوع المعرفة للانسان بالطبع والجبلة والغريزة ، وناقش الخياط هذه الفكرة فى الانتصار كما عرض لها القاضى عبد الجبار فى كتبه المغنى وشرح الاصول الخمســـة يقول الجاحظ فى شرحه لهذا المعنى « أعلم ان الله جل ثناؤه خلق خلقه ثم طبعهم على جلب اجترار المنافع ودفع المضار ٠٠ وهذا فيهم طبع مركب وجبلة مفطورة ٠٠ وهذه الخلال غرائز فى الفطرة وكوامن فى الطبع جبلة ثابتة وشـــيمة مخلوقة»(١٢) وفى الحقيقة لا نجد بين المعتزلة من فطن الى دور الفطرة فى معرفة الحسن والقبيح والنافع والضار ولا نجد فى تراثهم الا بعض هذه الاشارات من الجاحظ التى يعرض لها اثناء حديثه عن المعرفة فلم يهتموا بها اهتمامهم بالعقل ولم يبحثوا عنها كمصدر اخلاقى هام من المصادر التى اعتمد عليها الاسلام فى تأسيس نظامه الأخلاقى ٠ وانما بهرهم نور العقل فاهملوا نور البصيرة والفطرة ٠ واذا كنا نجد فى تراثهم مثل اشارات الجاحظ الى الفطرة والجبلة فان ذلك لا يشكل مذهبا عنده ولا يبنى قاعدة أو أصلا نرجـع اليه فى معرفة الخير والشر ٠ وكذلك الأشاعرة لا تجد بينهم من اهتم ببيـان دور الفطرة فى معرفة الحسن والقبيح وانما صرفوا وكدهم الى الرد على المعتزلة وشغلهم ذلك عن الحديث عن الفطرة ودورها ٠ ولو تنبه المعتزلة والأشاعرة الى الفطرة واهميتها لعلموا ان العقل والشرع لا يأمران الا بما تقتضيه الفطـرة السليمة وان الرسل انما بعثوا لتكميل هذه الفطرة وتقويتها ٠ ولو لم تكن الفطرة مركوزة على التمييز بين الحسن والقبيح لما قبلت دعوة الرسل الى ذلك وما استجابت لها لأن أوامر الشرع ونواهيه انما جاءت لتاكيد ما فطرت عليه النفوس فتأمر بما ينفع الانسان دينا ودنيا وتنهى عما يفسد حاله ولا قبل له بالعلم بوجه قبحه ٠ ولا صلاح للخلق الا بذلك ٠ وهذا مفطور وثابت فيهم سواء بعثت اليهم الرسل أم لا ٠ وعلمهم بالنافع والضار يكون بحسب عقولهم وتصورهم لذلك ومعرفتهم به ولهذا بعثت الرسل بتحصيل المصالح ودرء المفاسد وتقليلها ٠

فالله تعالى قد منح الانسان هذه الفطرة ليتمكن بها من تحقيق مصالحه وما فيه نفعه ودفع ما يضره واعانه على ذلك باسباب ظاهرة وباطنة ومهد له الطريق ثم أرسل رسله وانزل كتبه لبيان ما غمض وتفصيل ما أجمل فى الفطرة وازال عنه كل علة يحتج بها على الله ٠ لأن كثيرا مما ينفع الانسان أو

---

(١٢) رسـائل الجاحظ : ١٠٢/١ ـ ١٠٣ تحقيق عبد السلام هارون ، ط : القاهرة ١٩٦٤ ٠

يضره لا علم له بتفصيله الا عن طريق الوحى والرسل فهناك اذن عاملان يكمل أحدهما الآخر • عامل الفطرة وعامل الشريعة ، والعامل الأول (الفطرة) هو الذى يجعل القلب منفتحا لتقبل العامل الثانى • لأن ذلك من مقتضاها • والله قد فطر عباده على معرفة كل حق ومحبة الخير • وأول ذلك معرفته سبحانه ومحبته وتأليهه والاقرار بربوبيته لان معرفته سبحانه بداية كل خير وحق وأصل لذلك • قال صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه • كماتنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » قال أبو هريرة اقرأوا ان شئتم قوله تعالى «فطرة الله التى فطر الناس عليها(١٣) » وفى صحيح مسلم « خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهـــم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم ان يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا (١٤) فالرسول يخبر ان كل نفس مفطورة على الاقرار لله بالالهية ومحبته وعبادته ، وان هذه الفطرة عامة فى كل من يخضع لله بالعبودية • والعبودية هنا صفة كونية تعم الجميع » ان كل من فى السموات والأرض الا اتى الرحمن عبدا(١٥) والفطرة اذا فسدت أو تحولت عن الحق أو ضلت سبيلها نحو معرفة الخير فان ذلك يكون لعارض طارىء عليها من خارج ذاتها كمـــا أشار صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وكما أخبر سبحانه فاجتالتهم الشياطين « وهذا يتمثل فى عامل الشهوة والغفلة أو الجهل والهوى فالغفلة والشهوة أصل من أصول الشر فى الانسان والهوى لا يستقل وحده كدافع على ارتكاب الشر بل لابد معه من عامل آخر كالجهل • والا فصاحب الهوى اذا علم قطعا ان ذلك يضره ضررا راجحا انصرفت عنه نفسه بالطبع استجابة للفطرة ، لان الله طبعه على حبه النافع فلا يفعل انسان ما يجزم بأنه ضرر راجح • واذا فعله كان ذلك لفساد فطرته وجهله •

ولهذا فان البلاء العظيم يكون من الشيطان وليس من مجرد النفس ، فانه يزين لها فعل السيئة وارتكاب الشر ويحدثها بما فى ذلك من المحاسن التى يزينها للانسان • كما فعل ابليس بآدم وحواء • فقال : يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى •• فأكلا منها ، فبدت لهما سوآتهما (١٦) ولهذا قال سبحانه : ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قـرين وانهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون انهم مهتدون »(١٧) •

---

(١٣) ورد هذا الحديث فى البخارى (كتاب الجنائز ، باب اذا أسلم الصبى فمات : ١١٨/٢ ، باب ما قيل فى أولاد المشركين ١٢٥/٢ ، ومسلم (كتاب القدر) والترمذى (كتاب القدر) ، ابن حنبل ٢٣٣/٢ •

(١٤) أورده مسلم فى (كتاب الجنة) باب رقم ٦٣ ، ابن حنبل ١٦٣/٤ •

(١٥) مريم : ٩٣ •

(١٦) الاعراف : ٢٠ •

(١٧) الزخرف : ٣٦ •

طبيعة النفس الحركة · والارادة :

والنفس بطبعها حية كثيرة التحول والتقلب من حال الى حال · لأن الآدمى كما أخبر الرسول « حارث همام » أى كثير الهم وجاء فى الحديث ان القلب أشد تقلبا من القدر اذا استجمعت غليانا (١٨) فالتقلب والارادة من لوازم النفس كما ان الحركة من لوازمها كذلك ، فكون النفس نفسا هو معنى كونها مريدة متحركة ، لانها حية الحياة الطبيعية ، واذا لم تتحرك نحو ما فطرت عليه من جلب النافع ومحبة الخير تحركت لتحصيل ضده وهو حصول الضرر والشر · وهذا لا يكون الا لمؤثر من خارج ذاتها · غير ان سبب ذلك هو غفلتها عن موجب فطرتها ، لأن سعادتها فى ان تحيا الحياة النافعة الكامـــلة التى مقصودها تحصيل ما ينفع الحى ويستلذ به ، لان الحى لابد له من لذة أو ألم ، فاذا لم يحصل له ما يلتذ به لم يحصل له مقصود الحياة ، لأن الألم ليس مقصودا ولا غرضا للحياة ·

ولما كان من طبع النفس اللازم لها وجود الارادة وتحصيل العمل ، فاذا ارادت الحق وعملت الخير كان ذلك من تمام فطرتها ومقتضى ذاتها · وهذا من تمام أنعام الله على العباد ، والا فلابد لها من مراد آخر ، ينشأ عنه فعل السيئات واجتلاب الضرر · وهذا ينشأ فيها من كونها لم تعرف الحق ولـم تستجب لنداء الفطرة · وهذا بالتالى أمر عدمى لا ينسب الى الله وانما ينسب الى النفس لجهلها أو لغفلتها · ومن هنا كان يقول صلى الله عليه وسلم فى دعائه « الشر ليس اليك » وقد سبق توضيح ذلك ·

ولما كانت هذه المعانى قد تخفى على كثير من الناس لدقتها من ناحيـــة ولعدم انشغال الانسان بهامن ناحية اخرىوحين يجدون فى الشرائعأمورا قد يخفى على العقل وجه الحكمة فيها فيظنون أن هذا معارض لما فيه مصالحهم · وهذا خطأ جسيم فالله سبحانه عليم بما فطر عليه عباده حكيم فى أمره وشرعه يعلم ما فيها من العواقب الحميدة والغايات النبيلة ، وقد نبه سبحانه الى ان من الأمور ما قد يرفضه الانسان لجهله به وانشغاله عنه وعدم علمه بما فيه من مصالح أو ما يترتب عليه من درء المفاسد قال تعالى : « كتب عليكم القتال وهو كره لكم · وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون(١٩) فبين سبحانه ان ما أمرهم به يعلم ما فيه من المصلحة والمنفعة لهم التى اقتضت منه سبحانه ان يختاره ويأمر به مع علمه أنهم قد يكرهون ذلك لعدم علمهم بتفصيل ما فيه من المصالح أو

---

(١٨) ورد الحديث فى ابن حنبل ٦/٤ ·
(١٩) البقرة : ٢١٦ ·

لانشغالهم عنه بنفع عاجل يظنونه خيرا من ذلك . فهذه الآية تبين ان ما أمر به الشرع فهو خير وان كان ذلك شاقا على النفوس قبوله . وان ما يحبه الانسان ويختاره قد يكون شرا وهلاكا له .

وقد اختلفت كلمة العلماء فى تفسير معنى الفطرة المذكورة فى الحديث « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » والمذكورة فى قوله تعالى فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » .

عند السلف :

وعامة السلف وجمهور المحدثين على ان المراد بالفطرة فى الحديث الاسلام وقالوا ان فطرة الله التى فطر الناس عليها . هى الاسلام ، وذكر هذا عن كثير من السلف فى تفسير الآية السابقة .. قالوا دين الله هو الاسلام . روى ذلك عن عكرمة ومجاهد والضحاك وقتادة والحسن . والدلائل على ذلك كثيرة :

أولا : ان الرسول صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث سألوه عن أطفال المشركين فقال لهم : الله أعلم بما كانوا عاملين « . فلو لم يكن المراد بالفطرة الاسلام لما سألوا عن ذلك . لانه لم يكن هناك ما يغير تلك الفطرة مادامو بين أبوين كافرين . وقوله صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه أو ينصرانه » يبين انهم يغيرون الفطرة التى ولدوا عليها .

ثانيا : لقد شبه الرسول ذلك بالبهيمة التى تولد مجتمعة غير مجدوعة لا نقص فيها ثم يطرأ عليها النقص بعد ذلك بجدعها فعلم من ذلك ان التغيير وارد على الفطرة السليمة .

ثالثا : الحديث مطابق لما فى الآية الكريمة « فطرة الله التى فطر الناس عليها وهذه الجملة وصف الله بها الدين الذى أمر نبيه بأن يقيم وجهه له فى قوله « فاقم وجهك للدين حنيفا » ثم قال « فطرة الله » والاضافة هنا للمدح والتشريف فعلم انها فطرة ممدوحة لا مذمومة . ويؤيد هذا كله الروايات الاخرى التى فسرت الفطرة بأنها الحنيفية وبأنها هذه الملة يعنى الاسلام .

رابعا : ولو كانت الفطرة هنا شيئا غير الاسلام لكان الرسول قد ذكر الاسلام فى جملة ما ذكر من الأديان التى تفسد الفطرة بالتحول اليها . ولقال « فأبواه يهودانه ، وينصرانه أو يسلمانه » ولكنه لم يذكره ، لانه الدين الذى تتغير الفطرة بتحولها عنه وليس بتحولها اليه .

ولقد ذكر ابن جرير الطبرى فى تفسير الآية « فطرة الله التى فطر الناس عليها » آراء كثيرة وكلها متفقة على ان هذه الفطرة هى الدين الحنيف ذكر ذلك عن مجاهد وابن زيد ويزيد عن ابى مريم عن معاذ بن جبل وابن أبى نجيح وعكرمة وسعيد بن جبير والضحاك وابراهيم النخعى • وغيرهم كثيرون •

وسبب الاشتباه فى هذه المسألة هو الخلط بين أحكام الكفر فى الدنيا وأحكام الكفر فى الآخرة ، فان أطفال المشركين لما كانت تجرى عليهم أحكام الكفر فى الدنيا مثل ثبوت الولاية لابنائهم وحضانتهم لهم وتمكنهم من القيام عليهم بالتعليم والرعاية صار يظن بعضهم – خطأ – أنهم كفار فى نفس الأمر كالذى نطق بكلمة الكفر سواء بسواء • وهذا خطأ فى الحكم • وكونهم ولدوا على الفطرة لا ينافى كونهم تبعا لآبائهم فى أحكام الدنيا • كما قد يكون فى بلاد الكفر من يكتم ايمانه ولا يعلم المسلمون حاله فلا يغسل ولا يصلى عليه ويدفن فى مقابر المشركين وهو فى الآخرة من أهل الايمان كما ان المنافقين فى الدنيا تجرى عليهم أحكام المسلمين وهم فى الدرك الأسفل من النار فحكم الدار الدنيا غير حكم الدار الآخرة • وقول الرسول كل مولود يولد على الفطرة انما اراد به الاخبار عن الحقيقة التى ولدوا عليها وعن الثواب والعقاب فى الآخرة اذا عملوا بمقتضاها وموجبها ولم يرد بذلك الاخبار عن حالهم فى الدنيا • لانه من المعلوم ان أولاد الكفار يتبعون آباءهم فى أحكام الدنيا • وهذا هو منشأ الخلاف فى ذلك •

الانسان مفطور على معرفة الحق :

ومما ينبغى معرفته فى ذلك ، ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا قال كل مولود يولد على الفطرة يعنى على الاسلام أو الحنيفية فليس المراد انه خرج من بطن أمه وهو يعلم هذا الدين ويعرفه • لأن الله يقول « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا • وجعل لكم السمع والابصار والأفئدة »(٢٠) ولكن المراد ان فطرته موجبه ومقتضية لمعرفة كل ما هو حق ومحبة كل خير ، ونفس الفطرة تستلزم الاقرار بالحق ونشدان الخير ، ولهذافقد استدل بالفطرة السليمة على معرفة الخالق سبحانه والاقرار بربوبيته ، لأن معرفته رأس الخير كله وموجبات الفطرة تحصل بعد ذلك شيئا بعد شىء بحسب درجة استعداد الطفل لتحصيل ألوان المعارف وحرصه على ذلك • وبحسب كمال فطرته اذا سلمت من المعارض • فيولد المرء على محبته لفاطره باعتباره واهب كل خير والتوجه اليه بالعبادة والدعاء ، ولو خلى المرء ونفسه وسلمت فطرته عن المعارض فلم يعرض لها ما يفسدها أو يغيرها لم يعدل الطفل عن ذلك شيئا آخر • كما يولد الطفل على محبة ما يلائم طبعه والنفرة من المعارض ، فيشتهى

---

(٢٠) النحل : ٧٨ •

الطفل ثدى أمه للارضاع ونجده مدفوعا الى ذلك دفعا كلما أحس بحاجته الى ذلك وهو لم يتلق ذلك من معلم أو مرشد بل ان ذلك استجابة منه لنداء فطرته التى طبعها الله على محبة النافع ومعرفته · قال سبحانه موضحا ذلك المعنى « ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى(٢١) » وقال جل شأنه « الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى » (٢٢) · فهو سبحانه خلق الانسان على معرفتـه بما ينفعه وفطره على محبة ذلك · وتفصيل ذلك يحصل للانسان شيئا فشيئا حسب تحصيله للمعارف وقد يعرض لكثير من الفطر ما يغيرها عن حالتها الاولى كما يعرض للابدان الصحيحة ما يفسد مزاجها بالعلل والاسقام · وذلك يكون بسبب العارض الذى يعرض لها فيحولها عن كمالها ·

ومما يبين ذلك ان حركات الانسان الاختيارية يكون سـببها ارادة الانسان للشىء المراد وحرصه على تحصيله · فاذا أمكن الانسان أن يعرف الحق والخير وينشده لنفسه ـ وهذا هو الواقع ـ كان فيه قوة تقتضى ذلك وتطلبه · لأن الافعال الارادية لا يكون سببها الا من ذات المريد ورهنا باختياره هو ، وليس سببها من خارج نفسه فالعلة المرجحة للفعل الاختيارى هى ارادة الفاعل ، ولا يشترط فى تحريك هذه الارادة نحو الشىء المراد الا شعورها به واحساسها بالحاجة اليه فما فى النفوس من قوة المحبة للخير والحق والنافع اذا شعرت به تقتضى حبه وتحرك الارادة نحوه فتنبعث القوة لتحصيله اذا لم يكن هناك معارض من خارج · وهذا موجود ومشاهد فى الأطعمة والاشربة وأنواع المعرفة · فقد ثبت ان فى النفوس قوة المحبة لذلك وان فيها قوة الشعور به فيلزم من هذا وجود محبة الخير والحق بالفعل عند وجود المقتضى اذا سلم من المعارض ·

والطباع لا تقبل من المعارف الا ما يناسبها ويلائمها وانت اذا أخذت انساناً وحيوانا ودعوتهما الى معرفة حقيقة المربع أو المثلث أو اصدار قيمـة خلقية على فعل ما فان ذلك يتقبله الانسان ويرفضه الحيوان ، وليس ذلك الا لأن الانسان فطر على معرفة الحق بل اصول المعارف جميعها وخلت من ذلك طبيعة الحيوان ، فاختلاف المحل القابل هنا هو الذى جعل الانسـان يقبل المعرفة ويرفضها الحيوان ·

وتقبل الفطرة للحق والخير لا يتوقف على وجود شرط من خارج ذاتها أو يحتاج فى ذلك الى عامل خارجى عنها وانما يتوقف ذلك على عدم المعارض لها وعدم طريان ما يفسدها من الشبهات الفاسدة · وهذا لا يمنع ان يكون العامل الخارجى قد يذكرها اذا نسيت أو ينبهها اذا غفلت ، ويحركها نحـو

(٢١) طه : ٥٠ ·
(٢٢) الأعلى : ٢ ، ٣ ·

النافع لها اذا فترت عن طلبه ، كما لو خوطب الجائع والظمآن بصنوف الطعام والشراب أو خوطب المغتلم بوصف النكاح ، فان ذلك مما يحرك الجائع والظمآن والمغتلم ويحرك فى أنفسهم الشهوة الكامنة فيهم بالقوة نحو تحصيل الطعام والشراب والنكاح ، وليس مخاطبتهم فى ذلك تحدث لهم الارادة بعد ان لم تكن فيهم أو تجعلها وجودية بعد ان كانت عدمية ، فكذلك الأسباب الخارجية عن الفطرة المحركة لها أو المكملة لها ، فانه لا يتوقف عليها وجود ما فى الفطرة من الشعور بالحق ومحبة الخير ومعرفته لكنها تذكر الفطرة فقط بما طبعت عليه وتحركها نحو تحصيل النافع لها وتنبهها وتزيل ما قد يعرض لها من عوائق ٠ وكذلك فان الله سبحانه قد سمى ما تكمل به الفطرة بأنه ذكرى وذكر وتذكره وجعل رسوله مذكرا ٠ قال سبحانه : انما انت مذكر « ان هذه تذكرة « ان فى ذلك لذكرى » « لعلهم يتذكرون » « فهل من مدكر » وهذا كثير فى القرآن الكريم ، يبين فيه أن القرآن تذكرة للفطرة بما طبعت عليه من معرفة الخالق ومحبة الحق والخير ، وان الرسول نفسه انما هو مذكر للانسان بذلك المعنى ٠٠ وهكذا شأن الشرائع التى جاءت بها الرسل ، فانها أمر بمعروف ونهى عن منكر ، واباحة الطيب وتحريم الخبيث ، وتحقيق العدل ومحاربة الظلم ٠ وهذه كلها أمور مركوزة فى فطرة الانسان ، وكمال تفصيله وتوضيح مبهمه موقوف على الرسل، وحصول مقتضى الفطرة من معرفة بربها والاقرار به لا يتوقف على تحقيق شرط كما سبق ، لان ذلك موجود فيها بالقوة ، وانما يتوقف على انتفاء المانع والمعارض ، ولهذا فان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يذكر شرطا يتحقق به مقتضى الفطرة بل ذكر ما يمنع ذلك ونص على ما يعارض موجبها فقال صلى الله عليه وسلم فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه فتغير الفطرة بالتهويد أو التنصير متوقف على شرط خارج عن الفطرة وهو فعل الآباء لأبنائهم ، أما وجود مقتضى الفطرة من معرفة الله ومحبته فلا يتوقف على شرط بل متى انتفى المانع والمعارض ، فان ما كان فيها بالقوة يتحقق وجوده بالفعل عند وجود الداعى ٠ وهذا لا يمنع ان ما تكتمل به الفطرة يتوقف على ما جاءت به الرسل ٠

الادلة على ذلك :

وهناك من الأدلة العقلية الصريحة ما يؤيد صحة ما أخبر به الرسول من ان الفطرة الانسانية مجبولة على معرفة الحق ومحبة الخير وهذا يتضح تماما من الأمور الآتية :

أولا : ان الانسان قد يحصل له من الاعتقادات والارادات ومنها ما يكون حقا ونافعا ومنها ما يكون باطلا وضارا ، لأن اعتقاد الانسان قد يكون مطابقا للواقع ولما عليه المعتقد فى نفس الأمر ، وهو الاعتقاد الحق ، والخبر عنه يسمى

صدقا ، وقد تكون معتقداته غير مطابقة للواقع ولما عليه المعتقد فى نفس الأمر ، وهو الاعتقاد الباطل والخبر عنه يسمى كذبا ٠ والارادات تنقسم الى ما يكون نافعا لصاحبه متضمنا لمصلحته ومراده وهو الخير والحسن ، والى ما يكون ضارا لصاحبه مفسدا لحاله ، ومراده هو الشر والقبيح ، واذا كان الانسان تارة يكون معتقدا للحق محبا للخير وتارة يكون معتقدا للباطل مريدا للشر ، فلا يخلو الأمر فى ذلك اما أن تكون نسبة نفسه الباطنة الى النوعين واحدة بحيث لا يكون لديها مرجح لاحدهما على الآخر أو تكون نفسه مرجحة لأحد الأمرين رافضة للامر الآخر ، ونحن نعلم بالضرورة أنه اذا عرض على الانسان ان يعتقد الحق ويريد النافع وعرض عليه أن يعتقد الباطل ويريد الضار فانه يميل بفطرته الى الأول دون الثانى والأمر فى ذلك كحال الطفل الرضيع اذا عرض أن يلتقم ثدى أمه وعرض عليه أن يلتقم قطعة من الخبز ، فانه يميل بفطرته الى التقام ثدى أمه ويرفض قطعة الخبز ، وذلك لأن الطفل فطر على جلب النافع له ودفع الضار عنه والنافع له فى هذه المرحلة من عمره هو لبن أمه دون الخبز وهذا يدل على ان فى الفطرة قوة تقتضى محبة الخير وارادة النافع والنفور من الباطل ودفع الضار ٠

الثانى : انه لو فرض ان انسانا نشأ وحده بعيدا عن الناس ثم عقل وميز فانه يجد نفسه مائلة الى النافع نافرة عن الضار ، كما يجد الانسان نفسه فى وقت الحر الشديد فانه يلجأ الى مكان الظل ليحمى نفسه من وهج الشمس ، وكما يجد الصبى اذا ضرب من صبى آخر وشعر بذلك فانه تثور نفسه حتى يتقص لنفسه من ضاربه فتسكن نفسه وليس ذلك الا لأن نفسه طبعت على محبة العدل والانصاف والهرب من الظلم والحيف ، واذا ثبت ذلك ثبت ان الفطرة مقتضية لطلب الحق ومحبته من غير معلم ولا مرشد من الخارج، وقد يكون هناك بعض الفطر التى لا تستقل بذلك ولا تقدر على تحصيله بمفردها ، بل قد تحتاج فى ذلك الى سبب معين لها من خارج ذاتها كالمعلم مثلا الا ان هذا السبب الخارجى لا يؤثر فى الفطرة ما لم تكن هى نفسها قابلة للتأثر ومركوزة على تقبل ذلك الأثر دون غيره واذا لم يعرض لتلك الفطرة ما يغيرها فانها تستجيب لنداء كل حق وتعرف كل خير ، ولهذا فقد استجابت الفطرة السليمة لنداء الرسل ولبت دعوتهم لان ما مع الرسل هو من مقتضى الفطرة وغريزى فيها ٠

ثالثا : ان الطفل حين ولادته لا يكون لديه ادراك لهذا الأمر ولا له تعقل له ولا ارادة فى تحصيله لأن الله يقول : والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا » ولكنه يولد وفى فطرته قوة تحصيل النافع وكلما ازداد الطفل علما وارادة حصل له من معرفته بالخير وطلب النافع بحسب ذلك العلم والارادة وهذا مشاهد فى حياة الاطفال قبل بلوغ سن الادراك والتمييز ، فانهم

يحبون النافع لهم ويهربون من الضار ، بحسب كمال تمييزهم أو ضعفه ، وكل ذلك يحدث فيهم على التدريج شيئا فشيئا الى ان يصل الى الحد الذى ليس فى الفطرة استعداد لقبوله كمعرفة الغيبيات وقضايا الألوهية فتتوقف الفطرة عن قبول ذلك مالم تهتد بما اجاءت به الرسل الذين بعثوا لتكميلها ٠

رابعا : لا شك ان النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه منها، واذا لم يكن فى النفوس قوة تقتضى معرفة هذه العلوم لما استطاعت ان تعـلم شيئا منها ولعل أكبر دليل على ذلك اننا لو قمنا بمحاولة لتعليـــم الانسان والحيوان لمـا حصل للحيوان من العلوم مثل ما يحصل لبنى آدم منها مع أن السبب فى الموضعين واحد فالانسان يشارك الحيوان فى الاحساس والنمو ٠ والحركة الارادية ، ولكن الحيوان ليس بقابل لما يقبله الانسان من المعـارف ولولا ان فى الفطرة قوة تقتضى اختصاص الانسان بذلك لما حصل لها من العلوم ما يميزها عن الحيوان ، والعقل اذا كان هو وسيلة هذه المعرفة فليس العقل الا مظهرا من مظاهر الفطرة ، ولو كان السبب هو مجرد تعليم الانسان لحصل للحيوان كما حصل للانسان لان السبب واحد كما سبق ولكن الفرق فى ذلك ان الحيوان لم يعط القوة التى هيىء بها الانسان لتقبل ذلك ومعرفته ٠ فعلم ان حصول ذلك فى محل دون آخر انما هو لاختلاف القوابل والاستعدادات الغريزية ٠

خامسا : ان النفوس لا يمكن ان تكون خالية عنالشعور والارادة والحركة لان هذه المعانى من لوازم كونها نفسا ، فالشعور والارادة من لوازم حقيقتها ، ولا تتصور النفس الا ان تكون شاعرة ومريدة ، ومادامت هى مريدة وشاعرة فلابد لها من مطلوب مراد ضرورة كونها مفطورة على ذلك ٠ وكل مراد فاما ان يراد لنفسه أو يراد لغيره ، والنفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة ، غير انها على كثرتها لابد أن تنتهى الى مراد واحد تكون ارادتها له لذاته لا لغيره منعا للتسلسل فى العلل الغائية ، وذلك المراد لنفسه هو الخير والحق الذى يتمثل فى معرفة الله أولا باعتباره حقيقة الحقائق وواهب كل خير ، ثم معرفة النافع للنفس ثانيا ، ولا تخلو كل نفس عن هذا اللون من المعرفة لان ذلك من لوازم كونها نفسا ، وعلى هذا الأساس المغروز فى طبائع كل بنى آدم كانت مخاطبة القرآن للناس على سبيل التفكير كما سبق(٢٣) ٠

ولقد أفصح الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذا المعنى فى غير ذلك

---

(٢٣) أنظر العقل والنقل لابن تيمية جـ ٩٦/٤ ـ ١٠٤ ، ١١١ ـ ١٢٤ مخطوط ١٨٢ عقائد تيمور ، وأنظر أيضا شفاء العليل لابن القيم : نشرة مكتبة المعـارف ٣٨١ ـ ٤١٠ ٠

من الأحاديث التى تبين ان الناس فطروا على معرفة الحق ومحبة الخير وان ذلك عادة فيهم وان التحول عنه لا يكون الا لشبهة أو غفلة ، وكثيرا ما كان صلى الله عليه وسلم يقـول « الخير عادة والشر لجاجة » (٢٤) ، « الخير ما اطمأن اليه القلب وسكنت النفس والشر ما حاك فى الصدر » (٢٥) ٠

والرسول كان يعتمد على وجود هذه الغريزة في النفوس ويعمل عليها فى معرفة الخير والشر والحق والباطل والحلال والحرام وخاصة فى مواطن الشبهات وكان يقول « استفت قلبك وان أفتاك الناس » ٠ وقد يعبر عن هذا المعنى أحيانا بالقلب وأحيانا بالضمير وأحيانا بالعقل واحيانا بالنفس ٠ والمقصود من كل هذه الألفاظ التنبيه الى معنى واحد هو ان الانسان مفطور على معرفة الحق وارادة الخير ٠

وينبغى الا نفهم من كون النفس مفطورة على حب الخير وارادة الحق انها معصومة عن الخطأ فى تحديد معنى الحسن والقبيح والخير والشر فى بعض الأحوال ولكننا نستطيع أن نقرر مطمئنين أن ذلك الخطأ الذى قد يحدث لها ، اما يكون حيث يجتمع فى الفعل جهتا الخير والشر ، أو الحسن والقبح فتختلف الأنظار وتختلط الامور فى ترجيح أى الجهتين أو حين يجتمع فى الفعل نفع قريب عاجل ولذة سريعة مع نفع أكثر منه شمولا وعموما ولكنه آجل وليس عاجلا ، فتقع العقول فى حيرة ويحتاج الأمر الى شىء من التروى البعيد عن الهوى ٠ وفى مثل هذه الحالة نجد القرآن يحدد المسئولية كاملة على الانسان « بل الانسان على نفسه بصيرة ولو القى معاذيره (٢٦) فالهمها فجورها وتقواها ٠٠ قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها (٢٧) » فالله ألهم النفوس معرفة مواطن الاصابة والخطأ ، أما فلاح النفس وتزكيتها أو عدم حبها فيرجع الـى اختيار الانسان نفسه وتبصره لعواقب الأمور ٠

واذا كانت الفطرة تميل بطبعها الى الخير والحق فانها لا تلزم الانسان بسلوك معين ولا تحمل فى طياتها معنى الحتمية و الجبر على أنماط السـلوك المختلفة ويجب أن يكون الفرق واضحا بين الجانب الخلقـى للفطرة وبين مجموعة الغرائز الدنيا فى الانسان كما يجب التنبيه الى الفرق بين متطلبات الغرائز ومقتضى الفطرة حتى تتميز لدينا الحقيقة عما عداها من الصـفات النفسية الغريزية فالفطرة تقتضى من الانسان أن يعمل على تنمية الجـانب الروحى منه بينما تتطلب الغرائز ان يعمل على أشباع الجانب المادى فيه ،

---

(٢٤) ورد الحديث فى ابن ماجة (مقدمة) ١٧ ٠
(٢٥)
(٢٦) القيامة : ١٤ ٠
(٢٧) الشمس : ١٠ ٠

والأولى ترتفع بالانسان الى درجات عليا من السمو الخلقي بينما تهبط به الأخرى الى درجات دنيا من السلوك قد تضعه فى مصاف الحيوان ولقد نشأ من الخلط بين هذه الجوانب ان ذهب بعض الفلاسفة الى تفسير السـلوك الانسانى تفسيرا آليا أشبه بالتفسير الهندسى لعمل الآلة الميكانيكية ، وبنوا رأيهم فى ذلك على أساس ان الانسان ليس الا مجموعة من الغـرائز التى يحتاج كل منها الى نمط معين من السلوك لكى يسد حاجته ، وسلوك الانسان نفسه ليس الا استجابة لا شعورية لحاجة هذه الغرائز وليس له فى ذلك نوع من الحرية أو الاختيار واذا أراد الانسان ان يخرج أو يتمرد على أوامر الغرائز فانه سيلقى من ذلك أشد أنواع العقاب النفسي والجسمى معا ، فالذكاء أو الغباء ، والجبن أو الشجاعة ، والفضيلة أو الرذيلة والكرم أو البخل الى غـير ذلك من الأمور ، قالوا انها غرائز فطرية يوجد الانسان مزودا بها من حين ولادته ولا شأن له بشىء من ذلك ، وهم يريدون من وراء ذلك نفى مساءلة الانسان عن عمله حيث لا خيار له فى شىء منها ٠

يقول شوبنهاور (الفيلسوف الالمانى) : يولد الناس اخيارا أو اشرارا كما يولد الحمل وديعا ، والنمر مفترسا ، وليس لعلم الأخلاق الا ان يصف سيرة الناس وعاداتهم كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان ٠

ويقول الفيلسوف الالمانى « كانت » : ان الذى يشاهد موقف الانسان فى ظرف معين ويعرف سوابق تصرفاته فى مثل هذا الموقف يستطيع ان يتنبأ تنبؤا صادقا بما يفعله فى هذا الظرف المعين ، كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وخسوف القمر ـ فى ساعة محدودة(٢٨) ٠

ويقول اسبينوزا مؤيدا فكرة كانت : ان أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكن استنتاجها بالضرورة المنطقية الهندسية كما يستنتج من طبيعة المثلث انه مجموع زواياه تساوى زاويتين قائمتين(٢٩) ٠

فكلا الفيلسوفين كانت ، واسبينوزا يفسران السلوك الانسانى تفسيرا آليا من خلال معرفة مجموعة الغرائز التى توجه هذا السلوك ، ولقد يسعفهم فى ذلك التفسير بعض النظريات الحديثة فى علم النفس التى تصور الارادة الانسانية على انها مؤشر حساس لحاجة الغرائز ، فهى سجينة فى نطـاق الغرائز والطبائع يستحيل معها وجود نوع من الاختيار ، ولقد صرح دافيد جوم (الفيلسوف الانجليزى) بأن شعورنا بالحرية ليس الا وهما وخداعا ، ولقد أولع هذا الفريق من المفكرين بالتفسير المادى للسلوك الانسانى استجابة

---

(٢٨) أنظر : د٠ محمد عبد الله دراز « كلمات فى مبادىء علم الأخلاق » ط القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٦‏-‏٧٠٠ ٠

(٢٩) نفس المرجع ٠

منهم لطابع العصر الذى عاشوه ، فلقد غلب على عصرهم البحث فى القـوى وطبائع المادة وخصائصها وأرادوا ان يطبقوا ما توصلوا اليه من قوانين علمية ثابتة على سائر العلوم ومنها علم النفس والاجتماع ، وهم بذلك يجعلون الطبائع البشرية كلها عاجزة عن التطور والارتقاء لوضع ما ذهبوا اليه ، ولو كان ما ذهبوا اليه فى ذلك حقا فلماذا اذن وضعت الشرائع والقوانين ، وما هو دور المصلحين والمربين بل والأنبياء والرسل عامة ، وأنت لو رأيت أحـد أنصار هذا المذهب وقد سطا لص على سيارته أو أمواله فسرقهـــا وأراد ان يحاكمه أمام القانون ، وقلت له ان اللص لا ذنب له فيما فعل وانما هو مضطر الى ذلك بما فيه من غرائز لا يستطيع الانفكاك عنها أو عدم الاستجابة لهـا لسخر منك واتهمك بالجنون · لأن هذا المذهب نفسه لا يتمشى مع ما فى الإنسان من غرائز عليا التى يجب ان تكون لها السيادة حتى يتحقق للانسان آدميته ليرتفع بها عن مستوى الكائنات الاخرى ·

ويقول (ليفى بريل (فيلسوف فرنسى) : ان ميولنا الحسنة أو القبيحة التي نجيء بها الى هذا العالم عند ولادتنا ، هى طبيعتنا ، فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا ، أو على الاقل ليسـت من عملنا الشـعورى الاختيارى (٣٠) ·

ويؤكد ليفى بريل هنا ما ذهب اليه الفيلسوف الألمانى شوبنهاور من ان الانسان يولد خيرا بطبعه أو شريرا بطبعه وهو غير مسئول عن طبيعة ليس له يد فى صنعها على هذا الجانب أو ذاك ·

وهذا الرأى يخالف تماما ما ذهب اليه جمهور المفكرين من الفلاسفة وعلماء النفس قديما وحديثا · فان الانسان ــ كما ذهب الى ذلك معظم المفكرين ــ قد ظهر فى دراسة طبيعته الفطرية اتجاهات ثلاثة :

الاتجاه الأول : يرى ان الانسان خير بطبعه وانه مفطور على حب الخير ومجبول على حب النفع والشر يعرض له حين يغفل عن فطرته ، والى هذا الرأى ذهب الفلاسفة المتفائلون أمثال سقراط والرواقيون والمعتزلة وابن تيمية وابن القيم والسلف عموما من مفكرى الاسلام ·

الاتجاه الثانى : ويرى أن الانسان شرير بطبعه والخير عارض عليه ، وهذا مذهب المتشائمين ويبدأ من البوذية ، فأصحاب مذهب المنفعة واللذة وعلى هذا الرأى معظم فلاسفة المسيحية ، ولعل من هذه الفكرة قد نشأ فى المسيحية ان الانسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا ، وأنه لا حيلة له فى اصلاح نفسه الا بمخلص الهى ·

ولا نجد بين مفكرى الاسلام من ذهب الى هذا الرأى ·

---

(٣٠) المرجع السابق ·

الفصل الثـانى

الخير والشر بين العقل والشرع

لعلى ما سبق من الحديث عن موقف المعتزلة والأشاعرة حول قضية المعرفة يلقى ضوءا على موقفهما من هذه القضية ، لأن حديث كل منهما عن دور العقل والشرع فى معرفة الخير والشر والحسن والقبيح يعد امتدادا لموقفهما من قضية المعرفة عموما . ولنبدأ بالحديث عن موقف المعتزلة من هذه القضية .

أ ـ المعـــتزلة :

يرى المعتزلة أن المعرفة العقليـــة للحسن والقبيح ســـابقة على المعرفة الشرعية لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى وباقى الشرع فيقر العقل ما وصل اليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات ، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم فى الحسن والقبيح ، والخير والشر ، فالحسن والقبح من الصـــفات الذاتية فى الأشياء ومن شأن العقل ان يكتشفها ويدرك ما فيها من وجـوه الحسن والقبح ، ومن ينكر ان فى الأفعال صفات تقتضى الحسن والقبح فهـو بمنزلة من ينكران فى الاجسام صفات تقتضى التسخين والتبريد والاشباع والارواء . وجمهور العقلاء متفقون على اثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء وخصائصها . ولقد أثبت القرآن الطبائع والميزات التى تختص بكل جنس من الحسن والقبيح قال تعالى « يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر » ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخـبائث(١) فدل سبحانه على ان فى الأفعال صفات ذاتية لها ، منها ما هو منكر وما هو معروف ، وجعل المطعوم فى نفسه منه الطيب ومنه الخبيث ، ومعرفة هذه الأشياء ثابتة بالعقل لانها ترجع الى ملاءمة الطبع أو منافرته ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للعقل ، بل ذلك من الأمور العارضة التى تختلف باختلاف الشخص والظرف والملابسات الخارجية للفعل بحسب ملاءمتها ومنافرتها وكونه نافعا أو ضارا ، ومحبوبا أو مكروها وهذه صفات ثبوتية فى الفعـل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال فليست لازمة له والشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسنا ولا قبحا وانما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحى واقامة الدليل .

ولقد آثر المعتزلة أن يعبروا عن فلسفتهم الخلقية بالحسن والقبيح بدلا من الخير والشر ، لأن الخير والشر من الصفات النسبية العارضة للحسن

(١) الاعراف : ١٥٧ .

والقبيح فليس كل حسن خيرا ولا كل قبيح شرا ، كما حرصوا على بيان ان معرفة الحسن والقبيح من مدركات العقل وليس الشرع ، لأن الحسن والقبيح من الصفات الذاتية للفعل التى لا تفارقه ، والأمر فى ذلك يرجع الى طبيعة الأفعال وخصائصها فكما ان طبيعة النار التسخين وطبيعة الثلج التبريد والهواء للطاقة والماء الكثافة ٠ وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل ان ينزل عليهم شرع أو وحى ٠ فكذلك كان طبيعة العدل والأمانة الحسن وطبيعة الظلم والخيانة القبح ٠ وطبيعة هذه الأشياء من الحسن والقبح معروفة بالعقل قبل ورود الشرع ومعروفة فى المجتمعــات الالحادية التى لا تدين بمبدأ سماوى أو شريعة الهية ، ووظيفة الشرع ازاء هذه الأمور هى الدلالة على موضع الخفاء فيها والغامض منها والدليل لا يؤثر فى المدلول ايجادا أو اعداما ، ولا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف اليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه ، بل مهمة الدليل هى الكشف والايضاح عما عليه المدلول من أحوال وصفات ، لا أنه يصير بالدليل على ما هو عليه وهذا شأن الشرع مع الأفعال الحسنة والقبيحة ٠ فيوجب الشرع ما حكم العقل بحسنه ويحظر ما حكم العقل بقبحه ، فالشرع لا يؤثر فى الأفعال بالحسن أو القبح ٠ لان المجتمعات التى لا تعرف لها دينا ولم يوح اليها لا تنكر ما أقرته العقول من حسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة وليس ذلك الا لان العقل البشرى قد طبع على معرفة الخير والشر وتمييز الحسن من القبيح ، بل ان العقل هو الذى يستطيع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر أن يميز بين صدق الرسول الذى تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين كذب المتنبى الذى يمخرق على الناس بالحيل والخداع(٢) ٠

والعقل هو الذى يعرف قبح الظلم وكفر النعمة ووجوب الانصاف وشكر المنعم ، لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج فى ذلك الى سمع أو وحى ٠

والعقل هو الذى ينظر فى صدق الرسول ويقرر وجوب الأخذ عنه اذا خاف من فوات ذلك ضررا ، واذا لم يعلم بالعقل ان هذه الطريقة ، يعلم بها وجوب الفعل لم يصح أن يعرف السمع ، وهذا يدل على أن العقل يعرف تماما وجوب كل أمر يخاف من فواته ضررا ، وبالتالى يدل على أن العقـل يستقل بمعرفة الضار والنافع والحسن والقبيح دون حاجة الى سمع (٣) ٠

ولم يهمل المعتزلة دور الشرع فى معرفة الحسن والقبيح ، ولا ينبغى أن يفهم من اهتمامهم بالعقل وحرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك يقللون

---

(٢) المغنى : ١٥١/١٤ ٠
(٣) المغنى : ١٥٣/١٤ ٠

من شأن الشرع أو يغضون من قيمته ، فهم يرون أن الشرع أكثر ايجابية فى الكشف عن تلك الأمور التى لا يستطيع العقل ادراكها كحسن التكاليف الشرعية ، ولقد اعترف القاضى عبد الجبار بذلك فى أكثر من موضع ، والذى دفع المعتزلة الى الاهتمام ببيان دور العقل فى معرفة الحسن والقبيح هو مواجهة التيار الأشعرى الذى حرص على بيان أن العلة فى حسن الأفعال أو قبحها انما ترجع الى مجرد ورود الشرع بذلك أمرا أو نهيا ، فرأى المعتزلة فى ذلك اهدار لمكانة العقل الانسانى وهو الطريق الوحيد الذى عرفنا به الشرائع ، فاهمال العقل أو التقليل من شأنه يعتبر اهدارا لشأن الشرع والعقل معا ٠

ومما يدل على أن المعتزلة لم يهملوا دور الشرع أنهم يقسمون الحسن والقبيح الى عقليين وشرعيين ، والعلم يقول ذلك كله ضرورى ، وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك ضروريا لما كان معلوما ابدا ، لأن النظر والاستدلال لا يتأتى الا ممن هو كامل العقل ، ولا يكون كذلك الا وهو عالم ضرورة ليتوجه عليه التكليف ، وطريق معرفة النتائج الشرعية هو الاستدلال والنظر ولا مدخل للضرورة فى شىء من ذلك الا اذا أردنا الرد الى الأصول ، فاذا عرفنا فى شىء أنه مفسدة فى الشرع عرفنا قبحه فى العقل ، كما أنه اذا عرفنا فى شىء انه دافع للضرر عرفنا وجوبه عقلا (٤) ووظيفة الرسل انما يعرفوننا بتفصيل الجملة المستقرة فى العقول ٠

ولقد عرف المعتزلة حدود العقل التى يجب ألا يتخطاها وحرصوا على بيان ذلك ٠ فلقد قسم القاضى عبد الجبار الحسن الى قسمين :

١ ـ حسن عقلى يستطيع العقل أن يستقل بادراكه وان لم يرد بذلك شرع أو ينزل فيه وحى كحكم العقل بحسن الصدق ورد الوديعة والعدل وشكر المنعم والانصاف والأمانة ٠

٢ ـ حسن شرعى لا مجال للعقل فى الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام أول يوم من شوال ، وكون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر (٥) ٠

وكذلك القبيح ينقسم الى قسمين :

---

(٤) المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار : تحقيق محمد عزمى ، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنصر ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ ٠

(٥) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢٣٥/١ رسائل العدل والتوحيد ٠

١ - قبح عقلي يستقل العقل بدركه كحكم العقل بقبح الظلم والجهل والخيانة والكذب الذي لا نفع فيه .

٢ - قبح شرعي لا يستطيع منفردا أن يستقل بمعرفة وجه القبح فيه كقبح الصلاة قبل الوقت ، وقبح صيام أيام العيدين .

فالعقل له حدوده في الكشف عن قبح الأشياء أو حسنها وهي تلك الأمور التي ليست من قبيل التكاليف الشرعية . أما تلك الأمور التكليفية فان العقل لا يقف وحده على معرفة وجه القبح أو الحسن فيها . بل ان هذا هو دور الشرع ومهمته .

ويتضح من هذا أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر ، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمي الى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها ، ويأتي الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه ، وبذلك يتعاون العقل والشرع في هداية الانسان الى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره ، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل .

ولقد فطن المعتزلة الى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن العقل ويحكم الآخر بقبحه ، فالواجب من جهة السمع والعقل لا يختلف حده لأن اكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب ، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا في معناه « واضافة الوجوب الى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر في جهة وجوبه لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى وبدهي في العقل ، أوان الدال على وجوبه معلوم بالعقل ، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلي لما علم بالسمع وجوبه » (٦) .

والشرع والعقل ليسا علة في حسن الفعل أو قبحه ، بل هما دليلان علي جهة الحسن أو القبح ، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل وبين كونهما علة في حسنه ، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التي صار بها الفعل حسنا .

ولما كان العقل أسبق وجودا في الانسان من امتثاله لحكم التكاليف الشرعية كان أثره واضحا في سلوكه ، فالانسان يتحرز بنفسه عن المضار ويجلب لها المنافع ولذلك فان ورود الشرع بالأوامر والزواجر انما يفصل بذلك أمورا مستقرة في العقل ثابتة عنده لكنها بجملة أو غامضة ، فيكشف الشرع

---

(٦) المغني : ٤٧/١٧ .

عنها وعن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر فى العقل من ذلك أبدا (٧) ·

والمقصود من قولنا ان الله أوجب علينا كذا وكذا ، انه أعلمنا وجوب الواجب ، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة واقامة البراهين (٨) لأن الله لا يتعبدنا الا بما فيه مصلحة ، والمصلحة ترجع فى أصلها الى الملائم وهو معروف بالعقل ، وذهب الى ذلك أبو على الجبائى ، وقد يتعبدنا بما فيه ترك المفسدة كذلك · كما ذهب الى ذلك أبو هاشم (٩) ، وهذا أيضا يرجع الى المنافر للطبع وهو معروف بالفعل ، والوجوب الشرعى لا ينفك عن الحسن العقلى ، فكما أن الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعا فلا تحسن عقلا (١٠) ، فالوجوب الشرعى والحسن العقلى متلازمان ، والقول بأن المعتزلة يرفعون من شأن العقل ويغضون من شأن الشرع قول لا أساس له من الصحة بل هو مجرد وهم أشيع عنهم بقصد التشنيع عليهم لتنفير الناس عن المذهب ، فنحن نجد فى مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان لهداية البشرية « ووجوب الشىء سمعا ينبىء عن وجه وجوبه ، فانه مصلحة من حيث يقرن بطريق العقل » (١١) فموجبات الشرع هى مصالح للعباد قد يخفى عليهم كشف حسنها أو معرفة قصد الشارع منها لأنها ربما كانت تنتمى الى عالم الغيبيات عن العقل فلا يستطيع دركها ، وقد نبهنا الزمخشرى ، وهو مفسر المعتزلة ، الى أن الحجة لا تقوم على العباد الا ببعث الرسل لأنه لا سبيل الى معرفة الشرائع الا بالرسل ، أما الحجة فى معرفة الله تعالى وتوحيده فقائمة على هذا لأن أدلة القـول تشهد لها وتوضحها (١٢) واستحقاق الثواب والعقاب لا يكون الا بعد ارسال الرسل وتبليغهم الأمم بالأوامر والنواهى ولا يكون ذلك مستحقا بمجرد الوجوب العقلى أما استحقاق المدح والذم فواجب بالعقل قبل الشرع ، والذى أود أن أخرج به من هذه القضية ، ان المعتزلة فى موقفهم من الحسن والقبح العقليين حرصوا على تأكيد الأمور الآتية :

أولا : ان حسن الفعل أو قبحه أمر ذاتى فى الفعل نفسه وباطن فيه ، وليس خارجا عنه · فلا يرجع الى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه آمرا ناهيا أو مربوبا ومملوكا · كما لا ترجع الى مجـرد ورود الأمر والنهى الالهيين بذلك ·

---

(٧) المغنى : ١٤٣/١٤ ·
(٨) المغنى : ٦٥/١٦ ·
(٩) المغنى : ٤٩/١٣ ·
(١٠) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ٧٦ ·
(١١) المغنى : ٥٨/١٣ ·
(١٢) الكشاف للزمخشرى : ٢١٩/٣ ·

ثانيا : ان العقل يستطيع معرفة الحسن والقبيح وجهة الحسن والقبح فى الفعل والشرع يؤكد ما أقره العقل ولا يعارضه .

ثالثا : أن الشرع لا يؤثر فى الأشياء بالحسن أو القبح فاذا أمر الشرع بالفعل فليس معنى هذا أن الفعل صار حسنا بالأمر . بل انما صار واجبا بالأمر الشرعى لأنه حسن فى العقل أولا ، فحسن الفعل علة فى ايجاب الشرع له . وايجاب الشرع له بالأمر به دليل على حسنه لأن كل واجب شرعا لابد أن يكون حسنا فى نفسه أولا .

رابعا : ان القبائح الشرعية انما قبحت لأنها مفسدة فى العقل اذا ردت الى أصولها . وذلك قد يخفى على العقل معرفته أحيانا ، ولكن اذا عرف العقل أن القبائح ترجع فى أصلها الى درء المفسدة وجلب المنفعة حكم بوجوبها ويكون نهى الشرع عنها دليل قبحها لا أنه علة قبحها .

خامسا : العقل والشرع فى مذهب المعتزلة الأخلاقى متعاونان فى الكشف عن أوجه الحسن والقبح فى الأفعال كل فيما يظهر له ، ولا تعارض بينهما فى ذلك . غير أن المعتزلة يردون المعرفة الشرعية الى أصول عقلية .

سادسا : آثر المعتزلة أن يعبروا عن مذهبهم الأخلاقى بالحسن والقبح بدلا من الخير والشر ايمانا منهم بأن القيمة الخلقية يجب أن تكون مطلقة وغاية بخلاف الخير والشر فهما من المعانى النسبية الاضافية ، فضلا عن انهما من التعبيرات التى تحمل معنى الغاية والنتيجة من الفعل . وهذا ما يرفضه مذهب المعتزلة .

ولقد حاول بعض الباحثين أن يرجع رأى المعتزلة فى التحسين والتقبيح العقليين الى التأثر بالثقافات الأجنبية نتيجة التطور التاريخى للحياة فى المجتمع الاسلامى وبعضهم أرجعها الى مؤثرات هندية ظهرت بين المسلمين عن طريق الترجمة والفتوح وعن طريق الساسانيين والفرس ، كما يقول « هدرتن » فيما نقله عنه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة فى كتابه عن النظام ، وبعضهم أرجعها الى تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة سقراط وأفلاطون كما رأى البعض أن هذا الرأى يبدو غريبا عن الجماعة الاسلامية وعن روح الأديان ، وانه اذا قلنا به لم يصبح للاديان بما تحمله من تكاليف ضرورة ولا معنى ، وان هذا الرأى يناقض الفكرة الأساسية التى تقوم عليها النبوات وهى أن الانسان محتاج الى الشريعة ليعمل بمقتضاها (١٣) وربما يحتج البعض لذلك بأن واصل ابن عطاء لم ينقل عنه القول بالتحسين والتقبيح العقليين (١٤) .

---

(١٣) أنظر : ابراهيم بن خيار « النظام وآراؤه الكلامية » د. أبو ريدة ، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ ، وفلسفة المعتزلة : البير نصرى نادر ٩٤ ـ ١٠١ .

(١٤) أنظر المعتزلة : لزهدى جار الله ، ص ٢٠ وما بعدها .

وينبغى أن يعلم أن معرفة الحسن والقبيح من الأمور الفطرية المغروزة فى طبائع الكائنات بما فيها الانسان ٠ فكل كائن قد فطره الله على ذلك والنظام وهو من كبار المعتزلة يرى ان معرفة هذه الأمور تقع بالطبع ، لأن الله ألهم النفوس فجورها وتقواها ، والمجتمعات البدائية قد تعارفت على ذلك وهى لم تتأثر بثقافات أجنبيــة عنهــا ، هندية أو فارسية أو يونانية ، فالعرب فى جاهليتهم كانوا يستحسنون الشجاعة والكرم والمروءة والعدل ، ويستقبحون الظلم والغدر والخيانة ، وكان ذلك معروفا لديهم قبل الاسلام وقبل الاحتكاكات بالثقافات الأخرى ، والشاعر العربى قد عبر عن قبح الظلم فى بيئته بقوله :

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة   على النفس من وقع الحسام المهند

وفى هذا دليل على أن النفوس مجبولة على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح كما سبق فى الحديث عن الفطرة ٠

أما القول بأن التحسين والتقبيح العقليين بعيد عن روح الاسلام فان ذلك وهم باطل ، ويكفى أن نعلم أن العقل والشرع وسيلتان لغاية واحدة هى الوصول الى الله والوسائل التى تؤدى الى غاية واحدة لا يجوز القول بأن احداها تناقض الأخرى ، وانمــا قد تعاضــدها وتقويها ، صرح بذلك ابن مسرة فى « رسالة الاعتبار » (١٥) وابن رشد فى « فصل المقال » وابن تيمية فى « درء تعارض العقل والنقل » ٠

ولو صح ذلك الوهم لما جاز أن يكون العقل وسيلة لادراك صــدق النبوة وصدق التكاليف ٠ لأن الرسل انما جاءوا لتكميل الفطرة وتفصيل ما أجمل فى العقل والكشف عما غمض فيه فلا يجوز القول بأن الأخذ بالعقل يناقض روح الدين ٠ كيف ذلك وقد نعى الشرع أقواما يأخذون بما يقضيه العقل ويحكم به ، وقال لهم « أفلا تعقلون » ، « فاعتبروا يا أولى الأبصار » ٠

واذا كان بعض المعتزلة قد أوجب الأخذ بالتكاليف العقلية وان لم يرد شرع فان ذلك كان تأكيدا منهم على الفطرة ووجوب الاذعان لحكم العقل وهم يفضلون الواجب العقلى على الشرعى ، ولم يقولوا بأن هذا غير ذلك ، فكثيرا ما يصرح القاضى عبد الجبار بأن الواجب من جهة العقل والسمع لا يختلف حده لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوبه ، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا فى معناه (١٦) ٠

---

(١٥) حقوق هذه الرسالة ونشرها أستاذى الدكتور محمد كمال جعفر فى كتابه دروس فى الفلسفة ص ٢٠٠ ــ ٢٠١ ، ١٩٧٥ ، ط مكتبة دار العلوم ٠

(١٦) المغنى : ١٦ /٥٧ ٠

(ب) الأشـــاعرة :

لقد رأى الأشاعرة أن معانى الحسن والقبح ليست من الصفات الذاتية فى الفعل ، وانما يرجع الى أمور خارجية عنه ، كما ان جهة الحسن والقبح ليست كامنة فى الفعل كما يقول المعتزلة ، بل ترجع أحيانا الى الفاعل ككونه ربا والها فتكون أفعاله كلها حسنة ، وأحيانا ترجع الى أمور تتعلق بالانسان مثل كونه مربوبا مأمورا منهيا ٠

ونريد الآن أن نحدد موقف الأشاعرة من النقاط التالية :

(أ) ما معنى الحسن والقبح ؟

(ب) ما الجهة التى يرجع اليها الحكم بحسن الفعل أو قبحه ؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله ٠٠

لقد ذهب أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الابانة الى أن « السفيه انما كان سفيها لما أراد السفه ، لأنه منهى عن ذلك ، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيها » (١٧) ، والأشعرى يتحدث بذلك خلال كلامه عن الحسن والقبيح فيما يتعلق بأفعال العباد وأفعال الله تعالى ، وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح اذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهى التكليفية ، فمعنى كون الانسان مأمورا أو منهيا ــ أى داخلا تحت شريعة من هو فوقه ــ هو معنى كونه سفيها اذا تجاوز الأوامر والنواهى ٠ فالنهى عن السفه هو العلة المؤثرة فى كون الفعل سفيها أو قبيحا ، وبالتالى يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة فى كون الفعل حسنا ، فليس السفه أو القبح معنى زائدا على الأمر والنهى ، وليس هو معنى ذاتيا فى الفعل ثابتا فيه كما قال المعتزلة ٠

وانطلاقا من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبيح على هذا النحو ذهبوا الى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن ، وما نهى عنه فهو قبيح لمجرد الأمر والنهى وليس ذلك لعلة أخرى ، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكان ذلك منه حسنا ، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك ، حيث لا معنى للحسن والقبح الا ورود الشرع بذلك أمرا ونهيا ٠

وبنى على ذلك الأشاعرة رأيهم فى جواز التكليف بما لا يطاق فلا

(١٧) الابانة للاشعرى : ط حيدر أباد سنة ١٩٤٨ ص ٥٤ ٠

يمتنع عندهم أن يكلف الله عباده بصيام الدهر كله ، فكل شيء يقدر العقل جوازه فهو منه حسن لأنه ليس فوقه آمر ولا ناه وهو لا يعمل طبقا لشريعة أو مبدأ بل كل ما أراد فعله فهو قادر عليه فالله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولقد فسر الأشاعرة هذه الآيات وغيرها مما يتعلق بالارادة الشاملة والمشيئة العامة فى ضوء مفهومهم عن القدرة الالهية وشمولها للكون كله وظنوا خطأ أن كل مقدور للقدرة الالهية ممكن حصوله • وهذا خطأ جسيم • اذ كان عليهم أن يفسروا مقدور القدرة فى ضوء مفهوم الحكمة ، والعدل الالهى ، لأنه لا يشك مسلم فى أن الله قادر على كل شيء ، ولكنه لا يشك أيضا فى أنه لا يفعل الظلم والقبح مع أن ذلك مقدور للقدرة الالهيــة وداخل تحت سلطانها • لهذا فان الأوامر والنواهى لا تؤثر فى الفعل حسنا أو قبحا بقدر ما تكشف عما فى الفعل من وجوه الحسن والقبح •

ولعل من المفيد هنا أن ننبه الى أن أبا الحسن الأشعرى لم يفرق فى حديثه بين الحسن والقبيح الشرعيين وغيرهما ، وانمـا كان يتكلـم عن الارادة ومتعلقاتها فى مسائل كثيرة منها ، ولم يشر فى ذلك الى أى فرق بين الأمور التشريعية وغيرها ، وانما أطلق القول بأن السفيه انما كان سفيها لارادته ما نهى عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه • ومن هنا فقد اشتهر فى كتب الأشاعرة أن الحسن والقبيح ما أمر به الشرع وما نهى عنه فجعلوا علة الحسن والقبح فى الأفعال هى أوامر الشرع ونواهيه ، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح •

وانتقلت هذه الفكـرة الى الجوينى وهو من متقدمى الأشاعرة فزادها ايضاحا وعمقا ، اذ كان يرى أن أئمة الأشاعرة تجاوزوا فى القول بأن الحسن والقبيح لا يدرك الا بالشرع ، لأن هذا القول قد يوهم أن الحسن والقبح أمر زائد على الشرع مدرك به ، وهذا وهم خاطيء عند الجوينى ، لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ،وكذلك القبيح ليس شيئا سوى ورود الشرع بالذم على فاعله ، فقول الأشـاعرة بأن الحسن والقبيح من مدركات الشرع ربما أوهم خـلاف ذلك • ومن هنـا صرح الجوينى بأن عبارتهم فيها شيء من التجوز ، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التى صرح بها أبو الحسن الأشعرى فى الابانة ، لأن الجوينى لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهيه تسمى حسنا أو قبحا ، أو أن هناك معنى كامنا فى العقل وذاتيا فيه حسن أو قبح لأجله الفعل ، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب ، وانما يرى الجوينى أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمـرا على سبيل الايجاب وعكسـه المحظور (١٨) وذلك الفعـل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وانما يحسن لورود الشرع به •

---

(١٨) أنظر الارشاد : ٢٥٨ _ ٢٥٩ •

ونستطيع أن نلمح فى ردود الجوينى على المعتزلة انه يقسم الحسن والقبيح الى نوعين :

١ ـ النوع الأول : الذى يرجع الى ما أسماه بميل الطباع الى اللذة ونفرتها من الألم ، وفسر كلام المعتزلة فى الحسن والقبيح بمعنى اللذة والألم لأنهم يستدلون على ذلك بالعادات والتقاليد الاجتماعية كانقاذ الغرقى واستقباح الظلم ٠

٢ ـ النوع الثانى : وهو ما عبر عنه بأنه ما يحسن فى حكم الله تعالى ، وهو يقصد بذلك التكاليف الشرعية ٠ وفسر كلام الأشاعرة بهذا المعنى ، ونفى أن يكون للعقل حكم فى ذلك بالحسن أو القبح (١٩) ٠

ولكن الجوينى قد أخطأ فى ظنه بأن المعتزلة حين يتحدثون عن الحسن والقبيح انما يقصدون به ما يلائم الطبع أو ينافره أو اللذة والألم ٠ ولو كان المعتزلة يقصدون ذلك لكان الأمر سهلا واكتفوا فى التعبير عن مذهبهم بالخير والشر بدلا من الحسن والقبيح ، فالحسن عندهم قد يفارق اللذة بل قد يعارضها أحيانا ، واللذة تحمل معنى الغائية من الفعل وهم لا يحرصون على الغايات بقدر ما يحرصون على تأكيد ذاتية الحسن فى الفعل ٠

والمعتزلة فى حديثهم عن الحسن والقبيح كانوا يقصدون الى بيان القوانين الأخلاقية العامة التى من شأنها الاطلاق لا النسبية ، والكلية وليس الجزئية ، والعموم وليس المحلية ٠ فهى قواعد للسلوك الانسانى لا يحدها زمان ولا مكان بل تصلح للتطبيق حيثما وجد الانسان العاقل بصرف النظر عن دينه وجنسه ومكانته وبيئته وعصره ٠ ويضربون ذلك أمثلة لا يختلف حول الحكم فيها العقلاء مثل استقباح الظلم واستحسان العدل ، فهى لا ترجع الى معنى نسبى كما ظن أمام الحرمين ، بل من أهم خصائصها الاطلاق والكلية والعموم ٠

ثم انتقلت الفكرة من الجوينى الى تلميذه أبى حامد الغزالى فى كتابه الأحياء ، ففسر القبيح بأنه مالا يوافق الغرض ، والحسن ما يوافقه ، ولما كان الله منزها عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبيح فى حقه تعالى اذ لا غرض له (٢٠) ٠

وتفسير الغزالى للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة فى قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته ، فاذا كانت الغاية موافقة للغرض كان

---

(١٩) أنظر الارشاد : ٢٦٠ ـ ٢٦٥ ٠
(٢٠) الاحياء : ١٩٦ ط الشعب ٠

الفعل حسنا والا كان قبيحا ، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل وانما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجا وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة فى الغاية من الفعل والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية لأنه يرجع الى ملاءمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار ٠

والشرع هو مدرك الحسن والقبح فى الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل لأن العقل عندهم لا يوجب للافعال حسنا ولا قبحا ٠ والفعل الالهى لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل أو استقباحه لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف الى غاية « فالله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب ، ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ولم يكن قبيحا ولا ظالما ، وانه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم ، اذا لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم ٠٠ وان حقه فى الطاعات على الخلق بايجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل » (٢١) ٠

ورغم اهتمام الغزالى بالعقل وحرصه الشديد على بيان أهميته الا أنه قد عزله تماما عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر ٠ ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطا للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل ، وانما ارجع ذلك الى الأمر والنهى الشرعيين ٠ ويبدو أن اهتمام الغزالى بمخالفة المعتزلة والرد عليهم فى قولهم بالحسن والقبح العقليين قد حجب عنه رؤية القضية فى جوهرها لأن المعتزلة يتحدثون عن أوصاف ذاتية يحسن الفعل أو يقبح لأجلها ٠ وهو يتحدث عن غاية الأفعال وميل الطبع اليها أو نفرته عنها ٠ كما غلب عليه تقليد أئمة المذهب فى أن مدرك الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل ، مع أن الغزالى نفسه يعترف فى كتابه « قانون التأويل » بأنه اذا تعارض العقل مع الشرع فلا ينبغى أن نكذب حاكم العقل أبدا ، ويجب تأويل الشرع على مقتضى العقل ، وهنا يعزل العقل تماما عن معرفة الحسن والقبيح وليس ذلك الا تقليدا لأئمة المذهب ٠

وينبغى أن نشير هنا الى أن عبارة الجوينى فى الارشاد والأشعرى فى الابانة لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التى صار بها الفعل حسنا ٠

فعند الأشعرى أن نهى الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفها ، وعند الجوينى أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسنا ٠ فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة فى الفعل حسنا أو قبحا هى ورود الشرع بالأمر به أو النهى عنه ٠

---

(٢١) قواعد العقائد للغزالى ص ١٢ ، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندى ٠

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشيء وبين العلة المؤثرة فى ايجاد الشيء ٠ فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شيء موجود فعلا ، أما العلة فهى جهة التأثير فى ايجاد الشيء أو اعدامه ، وبالعلة يكون المعلول وليس بالدليل يكون المدلول عليه ٠ فدلالة الشرع على وجوب الصيام فى أيام معدودات ليس هو العلة التى لأجلها حسن الصيام فى العقل ، وانما ترجع العلة فى ذلك الى خواص معينة اكتشفها الأطباء فى الصوم تعود على الانسان بالصحة وتعوده الصبر وتحمل المشاق ٠ ولأجل هذه المعانى وغيرها حسن الصيام فى العقل ٠ وكذلك كان نهى الشرع عن تعاطى المسكرات ليس هو العلة فى قبح المسكرات ، وانما يرجع ذلك الى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من اضرار بالصحة والفرد والجماعة ، ولأجل هذه المعانى قبحت هذه الأفعال فى ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن ٠

ولما لم ينتبه الأشاعرة الى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأ أن ورود الشرع بالأوامر والنواهى هو العلة المؤثرة فى الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقبيح وليس ان الفعل فى نفسه يشتمل على معنى ذاتى فيه حسن أو قبح لأجله ، وهذا خطأ كبير لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التى أودعها الله فيها وأهمها خاصية التأثير فى القابل وابطال نظرية الفعل والانفعال وهى مظاهر الأفعال الالهية فى تدبير شئون الكون كله ٠

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة الى ما تنطوى عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب الى روح الدين ومنطوق العقل فالشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم من المتأخرين يفرقون فى حديثهم عن الحسن والقبيح بين الأمور التكليفية وبين الأمور التى لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الاباحة كما نجد الشهرستانى يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحسن أو القبح فقط ولا تأثير له فى الفعل بالتحسين أو التقبيح مع انه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسنا أو قبيحا ٠ وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه فى حكم التكليف من الله شرعا ، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الانسان استحق من الله ثوابا أو عقابا ، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله « واذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له ، وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة لم تكن له ، كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة ولا يكتسب عنده الفعل صفة » (٢٢) ٠

---

(٢٢) نهاية الاقدام : ٣٧٠ تحقيق الفريد جيوم ط استانبول ٠

ومن حديث الشهرستانى عن الحسن والقبيح نستطيع أن نحدد النقاط التالية :

١ ـ ان الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح يستحق بها الثواب والعقاب ٠

٢ ـ ان العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه ٠

٣ ـ أن الشرع لا يؤثر فى الأفعال بالحسن أو القبح ولكنه يكشف عنها فقط ٠

ويبدو أن الشهرستانى كان يقصد بالحديث الحسن والقبح الشرعيين لأنه بنى على ذلك استحقاق الثواب والعقاب من الله ٠ وهذا لا يكون الا على الواجب الشرعى التكليفى ٠

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازى ، فلقد ذهب الى أن هناك أمورا تدرك بالعقل ولا حاجة بنا الى الشرع فى معرفتها ، فلا نزاع مثلا فى انا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا أو منافرا لها ، فان اللذة وما يؤدى اليها ملائم ، والألم وما يؤدى اليه منافر ، ولا حاجة بنا الى الشرع فى معرفة هذه الأمور ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل ، وهذه أمور تكـاد معرفتها تكون ضرورية ٠ أما النزاع فيحصره الرازى فى القضية الآتية :

« ان كون بعض الأشياء يتعلق به الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة ، فالبعض يتعلق به المدح فى الدنيا والثواب فى الآخرة » ٠ والسؤال المطروح هو : هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية فى الفعل عائدة اليه نفسه أم ان ذلك لمجرد حكم الشرع بالايجاب أو النهى ؟ ويجيب الرازى بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك لمجرد أمر الشرع به (٢٢) ، واذا كان الرازى يتابع بقية الأشاعرة فى القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فانه قد جعل للعقل مدخلا فى ادراك الملائم للطبع والمنافر له وفى ادراك حسن العلم وقبح الجهل ٠ وهو بذلك يقترب من القاضى عبد الجبار حين قسم الحسن والقبيح الى عقلى وشرعى وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله ، غير ان التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع الى أصول عقلية ، ومهمة الشرع هى الكشف عنها وتفصيل مجملها ٠

---

(٢٢) الأربعين للرازى : ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ٠

ويقترب الآمدى من الرازى فى هـذه التفرقة حيث يرى أن اطـلاق الأشاعرة القول بأن الحسن والقبيح ليس الا ما حسنه الشرع أو قبحه بأن ذلك توسيع فى العبارة معللا ذلك بأنه « لا سبيل الى جحـد ان ما وافق الغرض من جهة المعقول وان لم يرد به الشرع المنقول انه يصح تسميته حسنا كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والاعراض وغير ذلك » ، وأخذ يفسر عبارة الأشاعرة بقوله : « ليس المراد باطلاقهم ان الحسن ما حسنه الشرع ، انه لا يكون حسنا الا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله وكذا فى جانب القبح أيضا (٢٤) ، فالآمدى يفسر هنا عبارة الأشاعرة بأنه ليس المراد منها أن تقصر الحسن والقبيح على ما ورد به الشرع فقط ، فانه قد يكون هناك حسن غير ما ورد به الشرع ، ويزيد ذلك وضوحا فى تقريره لمذهب أهل الحق عنده حيث يجعل للشرع مجالا فى ادراك الحسن والقبيح وللعقل مجالا ، كذلك يقول الآمدى : « أما أهـل الحق فليس الحسـن عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال بل ان وصف الشىء بكونه حسنا أو قبيحا فليس الا لتحسين الشرع أو تقبيحه اياه بالاذن فيه أو القضاء بالثواب عليه أو المنع منه أو القضاء بالعقاب عليه ، أو تقبيح العقل له باعتباره أمورا خارجية ومعانى مفارقة بسبب الاعراض والتعلقات ، وذلك يختلف باختلاف النسب والاضافات » (٢٥) ٠

وتحليل الآمدى لموقف الأشاعرة على هذا النحو لا يجعل للفعل قيمة ذاتية كامنة فيه ، بل تكون قيمة الفعل عنده من أحد مصدرين :

١ ـ المصدر الأول : تحسين الشرع أو تقبيحه بالأمر به أو النهى عنـه ٠

٢ ـ المصدر الثانى : تحسين العقل أو تقبيحه باعتبار الأمور الخارجية التى تلائم الطبع أو تنافره ٠

واذا كان الآمدى يعبر فى المصدر الأول عن اتجاهه الأشعرى فانه فى المصدر الثانى لا يقترب من المعتزلة ، لأنه وان جعل العقل مصدرا من مصادر القيمة الخلقية للفعل فقد جعل هذه القيمة كامنة فى غاية الفعل وليست ذاتية فيه وهو يتابع فى ذلك الشهرستانى والرازى والغزالى فانهم جميعا متفقون على تفسير الحسن والقبيح بأنه الملائم للطبع أو المنافر له وهذا تفسير غائى للقيمة الخلقية أقرب الى معنى الخير والشر منه الى معنى الحسن والقبيح ٠

---

(٢٤) غاية المرام فى علم الكلام : ٢٣٥ ٠
(٢٥) غاية المرام : ٢٣٤ ٠

ومهما يكن من أمر فان هناك تفسيرات أخرى لمذهب الأشاعرة ظهرت على يد عضد الدين الايجي والاصفهاني « أبو الثناء » ، فكل منهما يفسر المذهب على نحو أكثر قبولا • فالحسن والقبيح مطلق ويراد به ثلاثة معان :

١ ـ الحسن والقبيح بمعنى الكمال والنقص •

٢ ـ الحسن والقبيح بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته ، وقد يعبر عن هذين النوعين بالمصلحة والمفسدة ، ولا نزاع فى أن هذين المعنيين ثابتان للصفات فى أنفسها وان مأخذهما من العقل •

٣ ـ الاعتبار الثالث هو تعلق المدح والذم والثواب والعقاب ، يقول عضد الدين الايجي ، وهو محل الخلاف ، اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع الاستواء فى أنها فى أنفسها لا تقتضى المدح والذم والثواب والعقاب انما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ، حتى لو عكس الأمر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلى (٢٦) •

وهذا التقسيم متأثر بتفسير الرازى لمعانى الحسن والقبيح ، وهو مأخوذ عن الفلاسفة فى تفسيرهم للخير والشر ، نقله عنهم الرازى ولم يتنبه الى الفرق بين معنى الحسن والقبيح من حيث ذاتية المعنى فى الفعل وبين معنى الملائم والمنافر •

وانها تفسيرات غائية ونقلها عن الرازى الايجي فى العقائد والاصفهانى فى شرح المطالع ولم يتنبهوا الى مأخذ الرأى • على أية حال فان هذا هو موقف الأشاعرة من قضية الحسن والقبيح ودور الشرع فى حسن الفعل أو قبحه ، فهناك اجماع بينهم على أن صفة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل وانما تعود الى أمر الشرع ونهيه واذا كان بعضهم قد سلب الشرع صفة التأثير فى الفعل كالشهرستانى فانه قد استبعد أيضا أن يكون للفعل صفة نفسية صار بها حسنا أو قبيحا • وابتداء من الرازى حتى عضد الدين الايجي نجد تفسيرات للموقف الأشعرى تكاد تقترب من موقف القاضى عبد الجبار من المعتزلة حيث يتفقون جميعا على ان هناك نوعا من الحسن والقبيح لا مدخل للعقل فى ادراكه بل هو من مدركات الشرع نحو معرفة كيفية الصلاة وكون الفرائض خمسا وبقية التكاليف • غير أنه ما يزال هناك فرق واضح بين الاتجاهين • فالقاضى عبد الجبار يرجع حسن ذلك الى

---

(٢٦) أنظر شرح الدوانى على العقيدة العضوية ، بهامش حاشيتى السيالكوتى ومحمد عبده على شرح العضوية ص ٢٧٢ ، وانظر أيضا شرح مطامع الانظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوى ص ١٩٥ ، ١٩٦ ط الخيرية ١٣٢٣ هـ •

اصول عقلية قد تخفى على العقل فيبينها له الشرع . أما الأشاعرة فعندهم ان حسن هذه التكاليف انما هو لمجرد ورود الشرع بها .

وبعد هذا العـرض التاريخي لموقف الأشـاعرة لابد أن نضـع أمامنا الملاحظات التالية :

١ ـ هناك تيار أشعرى يبدأ من الجوينى فالغزالى فالرازى فالآمدى يفسر الحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له ، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة ، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبيح بالملائم والمنافر يعود الى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار ، وهذا تفسير غائى أقرب الى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبيح .

٢ ـ ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له فى العقل ، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله فاذا عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك جائزا منه بل كان ذلك منه عدلا ورحمة ، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعله قبيحا ، كما لا يتصرف فى ملك غيره حتى يكون فعله ظلما فلا آمر ولا ناهى بالنسبة له . ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن والقبيح والعدل والظلم . فما ورد به الشرع كان حسنا ولا مدخل للعقل فى ذلك .

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تماما لأن أوامر الشرع لابد أن ترجع فى وجوبها الى أصول عقلية مقررة . فالواجب لابد أن يكون حسنا فى نفسه قبل ايجاب المشرع له وعلى ذلك فلا يجوز عقلا أن يقع من الله ظلم أو عبث .

٣ ـ نظر المعتزلة الى الفعل الالهى من منطلق أن الله لابد أن يكون حكيما فى فعله ، عدلا فى حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح .

بينما بدأ الأشاعرة نظرتهم من منطلق أن الله على كل شىء قدير وفعال لما يريد . وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره فى اعتراضات كل طائفة على الأخرى فى الحسن والقبيح . فالأشاعرة وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهى تارة وبكون العبـد مربوبا ومملوكا لله تارة أخرى ، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافتة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة الى الحسن والقبيح ولم يفهموها (٢٧) ، والحقيقة أن نظرة المعتزلة

(٢٧) أنظر فى ذلك : رد الرازى على المعتزلة فى كتابه نهاية العقول ٢/٦١ ـ ٦٤ ، الجوينى فى الارشاد ٢٦٢ ـ ٢٦٥ .

الى هذه القضية كانت أكثر شمولا وأصالة وعمقا حيث كانوا ينظرون الى القضية على أنها مشكلة الانسان فى كل عصر وتحت كل شريعة فلا ينبغى أن تكون مصادر أخلاقياته خارجة عنه هو ، لأنه الكائن الوحيد الذى رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى ان بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الانسان بأنه حيوان أخلاقى (٢٨) ، وكان على المعتزلة أن يبينوا خطأ قول الأشاعرة فى جعلهم الأمر والنهى مقياسا للحسن والقبيح ، ولقد شغل ذلك القاضى عبد الجبار وأفرد له كثيرا من مصنفاته ٠

وتتخلص هذه الردود فيما يلى :

١ ـ ان القبائح معروفة بالعقول لجميع الناس قبل أن تحصل لديهم المعرفة يكون الانسان محدثا مربوبا أو مأمورا منهيا ٠ كما أننا نعرف القبيح بدون معرفة النهى والناهى ، فلا يصح تعلق الحسن والقبيح بشىء من ذلك أصلا ٠

٢ ـ لو كانت جهة القبح فى الفعل راجعة الى مجرد النهى للذم فيمن لا يعرف الله ـ الناهى ـ ألا يكون عارفا لشىء من القبائح والا يفرق بين المحسن والمسىء والواقع يكذب ذلك ٠

٣ ـ لو صح توقف العلم بالقبيح على النهى لما حصل لنا علم بذلك مطلقا لأن العلم بالنهى يتوقف على العلم بالله ، والعلم بالله يتوقف على كمال العقل ليصح النظر والاستدلال ، ومن كمال العقل معرفة قبح القبائح التى هى أصول فى هذا الباب ٠ وبذلك يتوقف العلم بالنهى على العلم بالله ، وبتوقف العلم بالله على معرفة القبائح ، ويتوقف معرفة القبائح على معرفة النهى ٠ وهذا هو الدور الباطل (٢٩) ٠ فكيف يصح اذا توقف العلم بالقبائح على النهى ؟

٤ ـ ان تعلق الحسن والقبيح بالأمر والنهى يترتب عليه كثير من المحاذير فلا يحسن من الله شىء مطلقا حيث لا آمر له ، ولحسن الظلم اذا أمر به فلان ، وقبح العدل اذا نهى عنه فلان ، ولحسن الشىء وقبح فى وقت واحد اذا أمر به انسان ونهى عنه آخر (٣٠) ، ولا يجوز أن تحسن الأفعال لمجرد الأمر بها لأنها لا تعلق لها بالفاعل ولا بأحواله وصفاته ، وأمره تعالى

---

(٢٨) انظر مدخل الى الفلسفة : جون هرمان راندال ، جوستاف بوخلر ، ترجمة ملحم قربان ص ٢٩٠ ط بيروت ٠

(٢٩) انظر المحيط بالتكليف : ٢٥٣ ـ ٢٥٤ ٠

(٣٠) شرح الأصول الخمسة : ٣١١ ـ ٣١٢ ٠

بالشيء يدل على أن ما أمر به صلاح ، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد ، لا أن الفعل صار بالأمر صلاحا وبالنهى فسادا ، والدليل يدل على أن الشيء على ما هو به لا أنه يصير به على ما هو عليه كما سبق بيان الفرق بين العلة والدليل (٣١) ٠

٥ - لو حسن الفعل للامر والنهى لحسن من النائم والساهى والطفل ايقاع كل قبيح لانتفاء النهى عن ذلك ، ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم من اتيان شيء قبيح ٠

ويعجب المعتزلة من الأشاعرة حين يجوزون لله تعالى تكليف مالا يطاق وأنه لو أمرنا بالكذب ونهانا عن الصدق لكان ذلك منه عدلا وحكمة ، ولو عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك عدلا وحقا ٠٠ انه لو صح ذلك منه فكيف يقال فى أفعاله انها صواب وحكمة وكيف يكون عدلا وحكيما ؟

ولا يتصور الأشاعرة أصلا أن الأوامر والنواهى التكليفية تكون تابعة لقيم أخرى خارجة عن مجرد الأمر والنهى ويظنون أن ذلك انتقاص من قداسة القدرة الالهية وتضييق على الارادة ٠ وكان على الأشاعرة أن يتنبهوا الى الأخطار الجسيمة التى تترتب على رفضهم لنظرية الحسن والقبح العقليين ٠ اننا لو رفضنا الحسن والقبح من الأفعـال الانسانية ورددناها الى مجـرد الأوامر والتعاليم الشرعية فلا يصـح لنا قيـاس شيء على شيء أصلا ، ولا يصح لنا التعليل بلم ، ولا لأنه ٠ ولما كانت هناك باء تسمى باء السببية اطلاقا ، اذ لا تعليل للذوات ولا صفات للافعال التى هى عليها حتى يناط بها حكم مختلف فيه أو يقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد للاحكام الدينية من حيث قبولها (٣٢) ، ولعـل هذا ما جعل بعض متأخرى الأشاعرة يميلون الى رأى المعتزلة ٠

ولقد نقل الأشعرى عن النظام أن كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها سبحانه ، فهى قبيحة للنهى عنها ، وكل معصية كان لا يجوز أن يأمر الله بها فهى قبيحة لنفسها كالجهل والاعتقاد فى غيره ، وكذلك كل ما لم يجز الا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه وكل ما جاز الا أن يأمر الله به فهو حسن للامر به (٣٣) ، وهذا يعنى أن النظام قد قسم الأفعال الى قسمين منها أفعـال تكتسب قيمتها الخلقية من أمر الله بها أو نهيه عنها ، ومنها

---

(٣١) المغنى : ١٢٢/٦ ٠

(٣٢) المغنى : ١/٦ ص ١١٥ - ٢٢١ ، انظر الفلسفة الاخلاقية د٠ محمود صبحى ١٣٦ ، نهاية الاقدام ٣٧٤ ، فلسفة المعتزلة : البيرد خير ص ٩٩ ٠

(٣٣) أنظر ابراهيم بن سيار النظام د٠ محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ١٦٨ ٠

افعال تكون قيمتها الخلقية ذاتية فيها ، واذا صح ما نقلـه الأشعرى عن النظام فى ذلك فانه يتفق مع ما ذهب اليه القاضى عبد الجبار ، بل ربما كان القاضى متاثرا فى تقسيمه للقبيح والحسن الى عقلى وشرعى بما ذهب اليه النظام فى ذلك ، وهذا يؤكد لنا أن المعتزلة لم يجعلوا العقل مقياسا للحسن والقبح باطلاق وانما جعلوا ذلك أساسا فيما لم يرد به نص شرعى أو أمر تكليفى • ولعل هذا قد يقرب هوة الخـلاف بين المعتزلة والأشاعرة اذا افترضنا أن الأشاعرة كانوا يقصـدون فيمـا يذهبون اليه الحسن والقبح الشرعيين • غير أنه ما زالت هناك فجوة كبيرة بين الموقفين لأنّ المعتزلة يجعلون الأوامر التكليفية ترجع فى أصلها الى حكم العقل بحسنها أو قبحها لكن قد يخفى على العقل اكتشاف ذلك فى بعض الأحيان ، وهذا لا يعنى انعدام المعرفة العقلية أو يلغى أثرها ، وعدم علمنا بوجه الحكمة العقلية فى تقبيل الحجر الأسود مثلا لا يعنى انعدام هذه الحكمة من جهة العقل ، بل يعنى غموضها عن الادراك •

ولابد أن نشير هنا الى ما فى موقف الفريقين من قصور فى تصورهم لقضية الحسن والقبح • فلقد قاس المعتزلة افعال الله على افعـال الانسان وجعلوا علة الحسن والقبح واحدة فيهما وظنوا أن كل ما يحسن من الانسان يجب أن يحسن من الله تعالى وما يقبح من الانسان يقبح من الله ، فشبهوا بذلك افعال الله بأفعال الانسان • وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون ان الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبت • فهنـا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما •• ايجاب وتحريم ، وذلك يكون بكلام الله وخطابه وبه يكون الثواب والعقاب ، والثانى وجوب وحرمة وذلك صفة نفسية للفعل والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما فى الأمر والنهى والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم ، وهو اثبت حكم الفعل الشرعى بايجابه أو تحريمه وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا اليه فقد ثبت بالخطاب الشرعى ثلاثة أنواع :

١ ـ أحدها : أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم والظلم مشتمل على فساده فهذا النوع معلوم بالعقل ، والشرع قبح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقبا فى الآخرة اذا لم يعلم حكم الشرع فيه •

٢ ـ الثانى : ان الشارع اذا أمر بشىء صار حسنا واذا نهى عن شىء صار قبيحا ، وفى هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح

من خطاب الشرع وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فان الشارع أمر به فكان حسنا ، وتحريم صوم أول يوم من شوال فان الشارع نهى عنه فصار قبيحا · والحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع وليس من العقل وهذا ما غفل عنه المعتزلة كذلك ·

٣ - الثالث : ان الشارع قد يأمر بشيء ليمتحن به العباد ليعرف هل يطيع العبد أو يعصى ، وقد يكون فعل المأمور غير مراد فى نفسه ولكن لمجرد الابتــلاء كأمر ابراهيم بذبح ابنــه اسماعيل « فلما أسلما وتله للجبين » حصل المقصود ففداه بذبح عظيم · فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر لا من نفس المأمور · وهذا النوع قد غفــل عنه المعتزلة كذلك حيث أرجعــوا كل التكاليف الشرعية الى أصول عقلية وليس الأمر كذلك · كما أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الشريعة كلها من هذا النوع المقصود به الابتلاء وأنكروا ما فى الأفعــال والأشياء من صفات وطبائع ثابتة لها قبــل الشرع لا بالشرع ، وجمهور المسلمين والسلف قد أثبتوا الأنواع الثلاثة التى توجه بها الخطاب التشريعى (٣٤) ·

والآن بعد أن عرضنا للمقاييس المختلفة لمعرفة الخير والشر والحسن والقبيح بين رجــالات المعتزلة والأشاعرة ، ووقفنا على الاتجاهات الثلاثة السائدة فى الفكر الاسلامى ، وهى : الاتجاه العقلى الذى يمثله المعتزلة ، والاتجاه الشرعى الذى يمثله الأشاعرة ، والاتجاه الفطرى الذى يمثله بعض رجال المعتزلة ، وعليه جميع السلف وكثير من المتأخرين أمثال ابن تيمية وابن القيم ·

وهذه الاتجاهات الثلاثة هى البــارزة فى الدراســات الأخلاقيــة فى الفلسفة الحديثة ومذاهبها المختلفة ، ورغم ما قد يبدو من التباعد بين هذه المذاهب الثلاثة فان هناك رباطا قويا يجمع بينها ويجعل منها كلها وحدة متماسكة هدفها تبصير الانسان وهدايته الى ما ينبغى من السلوك حتى يستطيع أن يحقق سعادته دينا ودنيا ·

١ - فهذه الاتجاهات الثلاثة تعتبر اتجاهات معيارية وظيفتها وضع المثل العليا للسلوك الانسانى لأنها كلها تعنى بالقواعد التى تحدد استقامة الأفعال الانسانية وصوابها ، وتبرز القوانين التى ينبغى أن يسير بمقتضاها الانسان بما هو انسان ·

٢ - ان هذه الاتجاهات الثلاثة لا يخضع لقواعدها الا السلوك الذى

---

(٣٤) انظر فى ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية ط الرياض ٨٠/٤٣٣ - ٤٣٦ ·

يصدر عن العقلاء المكلفين ، وأن يكون هذا السلوك بمحض ارادتهم ومطلق اختيارهم ٠

٣ ـ أن يتوافر فى السلوك الانسانى عامل « القصد » النابع عن وعى كامل بقيمة الفعل الخلقية ٠

٤ ـ ان هذه القواعد أو المبادىء عامة ومطلقة ، فهى تتناول أفعال الانسان من حيث هو انسان بصرف النظر عن كونه يعيش فى بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة ٠ ومن هذا كله نستطيع أن نقرر مطمئنين أن المذاهب السائدة فى الأخلاق الاسلامية مذاهب معيارية وليست وضعية ، فهى تهتم بالبحث فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الانسانى ، عكس الاتجاهات الوضعية فى المذاهب الحديثة التى تهتم بالبحث فيما هو كائن ، وهذه الاتجاهات الثلاثة تمثل محاولات متعددة البواعث ولكنها متحدة الهدف ، حيث يراد بها جميعها وضع مبادىء نظرية عامة تستخدم أساسا لكل سلوك عملى يمكن الحكم عليه بقيمة أخلاقية ، أما دراسة ما عليه السلوك الانسانى فذلك يعنى به علماء الاجتماع أو علماء النفس حيث يهتمون أساسا بالبحث فى السلوك الانسانى كما هو كائن بالفعل ٠

وهذه الاتجاهات الثلاثة التى برزت فى دراسة الأخلاق عند المسلمين هى التى عرفت فى الفلسفة الحديثة بالمذاهب المثالية فى دراسة الأخلاق ، وهى الاتجاهات السامية أو الراقية فى دراسة السلوك الانسانى التى تنظر الى الانسان على أنه ليس مادة فقط أو مجموعة من الغرائز الدنيا التى لا هم له الا ارواؤها فقط ، بل تنظر الى الانسان على أنه مخلوق متسام بفطرته عن بقية الكائنات الأخرى ، وتحقيق هذه الخاصية فى الانسان لا تتم الا اذا أخضع سلوكه وحياته كلها لأوامر هذا الجانب الفطرى الذى يمتاز به عن بقية الكائنات ، ويمتاز الاسلام بأنه لا يحرم الانسان من اشباع رغباته أو ارواء غرائزه بل وضع لذلك الاطار السليم الذى يجب أن يلتزم به الانسان فى اشباع هذا الجانب الغريزى فيه ، وجعل محاولة ارواء هذا الجانب بالطريق الصحيح فعلا حسنا يثاب عليه الانسان فى الآخرة ٠

ولست أريد بذلك أن أعقد مقارنات بين المذاهب الأخلاقية فى الاسلام وبين نظيرها فى الفلسفة الحديثة ، ولا أريد من وراء ذلك أيضا أن أجعل المذاهب الحديثة فى الأخلاق مقياسا نحكم به على صحة ما لدينا من مذاهب أخلاقية ، ولكن الذى يلفت النظر هنا أن الخطوط الأساسية فى هذه المذاهب وفى نظيرها فى الاسلام تكاد تكون واحدة ان لم تكن كذلك بالفعل ، فالعقل عند المعتزلة ولدى كانط بمعنى خاص مقياس صحيح للخير والشر ،

والواجب العقلى عند المعتزلة والواجب عند كانط هو الباعث على المحل الملزم له عندهما .

والارادة الالهيــة عنــد الأشاعرة واللاهوتيين فى الفلسفة الحديثة هى مقياس الخير والشر فى الأفعال .

والفطرة عند السلف والحاسة الخلقيــة عند الحدسيين كانت المقياس الداخلى لدى كل منا للخير والشر . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن .. اذا كان التشابه واضحا الى هذا الحد بين هذه التيارات الفلسفية لدى المسلمين والفلاسفة المحدثين فلماذا دأب مؤرخو الفلسفة الخلقيــة على اهمــال دور المسلمين فى الجانب الخلقى ؟ ولماذا حرصوا على الحديث عن تأثر الفلسفة الاسلامية بالفلسفات الأخرى واهملوا ما فيها من أصالة ونضج ؟ كأنهــم تواصوا فيما بينهم على أن يسلبوا ما للمسلمين من محاسن ويجعلوها مما أخذوه من الثقافات الأخرى ، وينسبوا اليهم ما شاءوا من الانحطاط الفكرى أو التأثر العقلى ، فهم اذا تحدثوا عن الفكر الاسلامى لا يكون هذا الا لسلب المحاسن أو للتجريح والتهوين ، والذى يقرأ كتب تاريخ علم الأخلاق يقف على هذه الحقيقة المرة ، فكلهم يبدأ حديثه عن الأخلاق بالفلسفة اليونانية ومدارسها المختلفة ثم ينتقل من ذلك الى العصور الوسطى المظلمة فى أوربا ثم نجده ينتقل فجأة الى العصور الحديثة ، وكأن الفكر الأخلاقى لدى المسلمين ليس أصلا من الأصول التى بنيت عليها المذاهب الأخلاقية الحديثة ، واذا تعرض بعض هؤلاء المؤرخين فى حديثه عن الفلسفة الأخلاقية فى الاسلام فليس ذلك لجدارة هذه الفلسفة عنده بالتأريخ أو الاهتمام وانما يكون ذلك من باب المجاملة كأن يكون فى بلد اسلامى فيرعى شعور أهلــه مثلا (٣٥) فيحاول ارضاءهم بالحديث عن الفلسفة والأخلاق عند المسلمين ، وحديثهم عن الأخلاق فى الاسلام لا يخلو عن أغراض سيئة يهدفون من ورائها الى تجريد المسلمين مما قد يظن أنه لهــم من محاســن أو آراء صحيحة (٣٦) ويجعلون الكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقى الذى يتسم بطابع علمى أو فلسفى قد زودهم به التفكير الأجنبى الدخيل الذى تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم المتحضرة (٣٧) .

وجرى هؤلاء على أن مسكويه هو المفكر الأخــلاقى الذى يعــد جديرا بالحديث عنه بين مفكرى الاسلام لأنه ذو طابع منهجى وعلمى فى تفكيره وخاصة فى كتابه « تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق » ، على أن مسكويه فى

---

(٣٥) انظر ما كتبه د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٣٧٠ الباب الخامس .
(٣٦) الفلسفة الخلقية : ٣٤ .
(٣٧) نفس المراجع .

كتابه هذا لا يمثل روح الفكر الاسلامى بقدر ما يمثل روح الفكر اليونانى وخاصة انه قد اعتمد فى كتابه هذا على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وسار على منهجه فى اعتبار أن الأخلاق غايتها السعادة ، وان السعادة هى الغاية القصوى للسلوك الانسانى ، ولهذا فقد احتفى به مؤرخو علم الأخلاق ليظهروا ما لدى المسلمين من عناصر أرسطية ويونانية وليس لاظهار ما قد يكون عليه رأيهم من صواب . أما الحديث عن الحسن والقبيح العقليين عند المعتزلة وما قد يكون له من أثر ذلك فى فلسفة كانط ، وأما الحديث عن الفطرة السليمة فى الاسلام وأثرها فى أصحاب مذهب الحاسة الخلقية فليس هذا مما يعرضون له من قليل أو كثير . وهذا الاتجاه قد حرص المستشرقون على اشاعته بين الدارسين والباحثين والمحدثين ليشككوا المسلمين فى قيمة ما لديهم من تراث فكرى وأخلاقى فتنقطع صلتهم بماضيهم . ولقد سار فى هذا التيار بعض الدارسين المحدثين وخاصة المتخصصين فى دراسة الفلسفة الحديثة ممن لم يقفوا على حقيقة آراء المسلمين فى القضايا الفلسفية التى انبهر بها هؤلاء لدى الفلاسفة المحدثين . والذى أقرره هنا مطمئنا أنهم لو وقفوا على ما لدى المسلمين من آراء وقضايا أخلاقية وفلسفية لكانت لهم مواقف مختلفة تماما عما ذهبوا اليه من آراء حول الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الحديث .

ومهما يكن من أمر فان الاتجاهات الثلاثة التى سادت التفكير الخلقى فى الفلسفة الحديثة كانت سائدة قبل ذلك فى التفكير الأخلاقى لدى المسلمين فى تراث المعتزلة والأشاعرة والسلف ، ونريد أن نتعرف الآن على موقف المعتزلة من النية ودورها فى تحسين الفعل أو تقبيحه ليكتمل لنا عناصر الموقف الأخلاقى فى الفعل ورأى المعتزلة فيها .

الباب الثالث

الأثر السياسى والاجتماعي للمشكلة

الفصل الأول

الجانب التطبيقى

فى الاستطاعة

سنحاول فى هـذا الباب بفصوله المختلفـة بحث الجانب الاجتمـاعى لمشـكلة الخير والشر وأثر مواقف كل من المعتزلة والأشاعرة من القضايا السابقة ، كما سنوضح خلال ذلك أثر المواقف المختلفة فى السلوك الفردى والجماعى على مستوى المسئولية الشخصية والجماعية لأن ذلك هو التطـور الطبيعى والمنطقى لسـير البحث وللمواقف المختلفـة لكل فريق أيضـا ، فاذا علمنا أن الجانب الالهى ـ كما ذهب المعتزلة ـ لا علاقة له بحدوث الشر فى العالم فما هو الدور الذى يجب أن يقوم به الانسان باعتباره المسئول الوحيد عن ذلك ، وما مسئوليته فى تحصيل الخير له ولبنى جنسه ودفع الشر عنهم ، وما مسئوليته عما يحدث فى العالم من شرور ٠ وهنا سنجد خلال البحث أن المسئولية تتنوع وتتوزع فللفرد العادى مسئوليته فى حدود امكانياته ، وللحاكم مسئوليته ونصيبه فى تحمل العبء الكبير نحو درء المفاسد وجلب المصالح للامة ، وللعالم مسئوليته فى تحمل عبء الدعوة وأمانة النصح وسلامة التوجيه وعدم الاتجار بالكلمة ، وللامة مجتمعة مسئوليتها فى المراقبة العامة لسير الأمور ـ وهذه مهمـة النابهين فيها ـ ولا يصح بحال ما أن يتخلى كل مسئول عن تحمل مسئوليته سواء كان فردا عاديا أو عالما أو حاكما أو الأمة مجتمعة ، وان نكص كل مسئول عن تحمل مسئوليته سيجد ـ بلا شك الجزاء صارما ٠ ولقد نبه الرسول صلى الله عليه وسلم الى هذا المعنى فى قوله « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ٠

ولكى نطالب الانسـان بالقيـام بمسئوليته كاملة لابد أن يكون هو نفسه قادرا ومستطيعا القيام بما يسند اليه من مهام ، والمهام هنا لا تسند بمقتضى قانون أو قرارات ، فهى ليست مسئولية الزامية من قبل سلطات حاكمة وانما هى مسئولية التزامية من قبل الذات الانسانية نفسها بمقتضى الواجب الخلقى والدينى فليس هناك الزام ازاء هذه المسئولية وانما هناك التزام نحوها ، وقدرة الانسان على مباشرة أفعاله كانت موضع خلاف كبير

بين المعتزلة والأشاعرة • لهذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها لنعرف موقف كل فريق من اثبات قدرة الانسان واستطاعته ومدى أثرها فى مباشرة أفعالها وتحديد موقف الفريقين من هذه القضية هو المدخل السليم لموقف كل منهما من حرية الانسان فى اختيـاره لأفعاله لأن المسئولية لا تكون الا بمقـدار ما يمنح الانسان من قدرة على الفعل وحرية فى الاختيار •

(أ) الاستطاعة عند المعتزلة :

تعتبر الاستطاعة أول شروط التكليف عند المعتزلة سواء كان التكليف عقليا أو شرعيا ، والاستطاعة والقدرة والطاقة كلها ألفاظ تدل على معنى واحد موجود فى الانسان •

ولقد عرف القاضى عبد الجبار الاستطاعة بأنها « ••• معنى موجود فى الجسم ، يصح من العبد الفعل والتصرف بها ، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلا من أن يسكن ، وأن يقوم بدلا من أن يقعد » ولا يصح التكليف الا بعد توفر الاستطاعة فى الانسان لأنها تعد أداة للقيام بفعل التكليف ، وما لم تتوفر الأداة للفعل فلا يصح من انسان القيـام به ، فهى كاليـد بالنسبة للضرب وكالسكين بالنسبة للقطع فاذا لم تتوافر السكين فلا قطع ، واذا لم تتوفر اليد فلا ضرب • وكذلك ما لم تتوفر الاستطاعة فلا تكليف ولا مساءلة ، والاستطاعة فى الانسان كبقية الأدوات التى منحها الله له ليفعل بها الخير كما يفعل الشر •

فاليد يمكن أن تمتد لضرب اليتيم كما يمكن أن تمتد اليه بالصدقة ، والسكين يمكن أن تمتد للقتل المحرم كما تمتد للذبح الجائز الحلال ، وكذلك الاستطاعة وهي أشمل فى معناها من كل هذه الأدوات لأن هـذه الأدوات افراد لها وتندرج تحتها • فيمكن أن يستعمل الانسـان قدرته وطاقته فى الطاعة كما يستعملها فى المعصية ، فهى صالحة لفعل الضدين على سواء (١) •

ولا يحتاج المعتزلة الى عناء كبير فى اثبات هذه القدرة للانسـان أو الاستدلال عليها ، ويكفى فى ذلك الضرورة المشاهدة لدى كل منا ليستطيع أن يحكم بأنه قادر ويستطيع أو ليس كذلك • فكل فرد يستطيع فى حالة الصحة والسلامة من الآفات وارتفاع الموانع أن يقوم بالفعل الذى يرغب فيه بينما يتعذر عليه القيام بنفس الفعل فى حالة المرض ووجود الآفة أو العائق المـانع • وليس ذلك لسبب الا لوجود معنى الاسـتطاعة فى الحالة الأولى وعدمها فى الحالة الثانية ، ولو تأملت حالة انسان صحيح الجسم معافى فى

(١) أنظر المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢١٦/١ رسائل العدل •

بدنه بجانب انسان آخر غير موفور الصحة والعافية لوجدت انهما يتساويان فى جميع الصفات المميزة للانسان ، غير أن الصحيح يمتاز بصحة وقوع الفعل منه فى الوقت الذى يريده وبالكيفية التى يرضى عنها بينما يمتنع ذلك من المريض ، وليس ذلك الا لتوفر الصحة فى الأول فيكون مستطيعا وعدم توفرها فى الثانى فلا يكون مستطيعا لعدم قدرته ، وتأمل ذلك أيضا فى العضو الصحيح من الآفة فانه يصح منه الفعل بينما لا يصح الفعل من العضو الأشل ، وليس ذلك الا لوجود معنى القدرة فى الأول وانتقادها فى الثانى (٢) ، والاستطاعة معنى كل يصدق على أفراد كثيرون تعود كلها الى الانسان فى جملته · فهى ليست صفة لجزء خاص من الانسان وانما هى صفة تعود فى جملتها الى الانسان المستطيع فى جملته ، ولا يصح فى واحد من أفرادها احداث الفعل منفردا عن بقية الأفراد التى تشملها كلمة الاستطاعة كما لا يصح اسناد الفعل الى احد أفرادها على سبيل الحقيقة ، ويندرج تحت معنى الاستطاعة تأليف الأعضاء ، والتئامها ، وزوال الأمراض والآفات ، واعتدال المزاج وتوفر الاداة ، ولا يؤثر شىء من ذلك منفردا فى الفعل ولا فى صحته بل يصدر الفعل عن الجملة ، والمؤثر فيه لابد أن يكون راجعا الى الجملـة التى تعود الى المحـل الذى ترجع اليه كل هذه الاعتبارات وهو الانسان (٣) ·

ولختلف المعتزلة فيما بينهـم فى تحـديد ماهيـة الاسـتطاعة فذهب أبو الهذيل العلاف الى أن القدرة عرض أو معنى زائد على الجسم وسلامة الأعضاء يخلقه الله فى جزء من الجسم المنبنى بنية خاصة بحيث تكون الجملة لأجلها على حال من الصحة والقدرة ويصح معها الفعل والترك (٤) ، والى هذا المعنى يذهب معمر والمردار ·

ويذهب البغـداديون وبشر بن المعتمـر وثمامة بن اشرس وغيـلان الدمشقى الى ان القدرة ليست معنى زائدا على الجسم بل هى بنية خاصة للجسم الحى يعبر عنها بالسلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات (٥) ·

والى هذا المعنى ذهبأبو الحسين البصرى والملاحى ، وقد عرف الملاحى البنية المخصوصة بأنها « اعتدال مزاج الأعضاء وتسميتها صحة البدن ·

(٢) انظر شرح الاصول : ٣٩١ ـ ٣٩٢ ·
(٣) المرجع السابق : ٣٩٢ ·
(٤) انظر المقالات للاشعرى : ١/٢٧٤ نهاية الاقدام للشهرستانى ٥٥ ، ٧٢ ، الملل والنحل ١/٦٩ ·
(٥) المقالات للاشعرى : ٢٧٤ ·

ومتى بنى البدن هذه البنية المخصوصة فانه يحصل من مزاج هذا جملة واحدة هى القدرة فى الشاهد (٦) ٠

وذهب النظام وعلى الاسوارى الى أن الاستطاعة ليست معنى زائدا على الانسان ، فالانسان حى مستطيع بنفسه لا بحيـاة واستطاعة زائدة عنه (٧) ٠

ولابد للقدرة من محـل تقوم به ويتصف بها وهو الجسـم القـادر ولا يشترط وجودها فى كل أجزاء الجسم القادر ، فقد تقطع بعض أجزاء الجسم مع بقاء كونه قادرا مستطيعا للفعل ، واشترط ابو على وابو هاشم فى بقاء القدرة والاستطاعة سلامة الجوارح وصحة الأعضاء ، فلا يكفى فى ذلك كون الجسم حيا ٠

وللقدرة الحادثة بالجسم جهتان للتعلق ، فهى تتعلق بالانسان الفاعل حيث توجد له صفة القادر والمستطيع لأنه يظهر أثرها فى فعله المباشر ، كما تتعلق من جهة أخرى بالفعل نفسه عن طريق أحداثه بها ٠

وأفعال الانسان التى تتعلق بها القدرة نوعان ، لأنها أما أن تكون أفعالا للقلوب أو للجوارح ، وتتعلق الاستطاعة بكلا النوعين ، فأفعال القلوب تشمل الاعتقاد والظن والارادة والكراهة والفكر ، وقال ابو الهذيل العلاف : « أن أفعال القلوب لا يصح وجودها من الانسان لعدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل » (٨) ، وأفعال الجوارح تشمل الاعتماد والتاليف والأصوات والآلام والأكوان ٠ فهذا النوع من الأفعال يتعلق بأعضاء خاصة فى جسـم الانسان كالأكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، فقـد تصدر الحركة عن جزء معين من الجسم فيحصل عنها الفعل المراد كحركة اليد للضرب مثلا ٠ أما أفعال القلوب فتصدر عن الانسـان جملة بوصف كونه انسانا ، فلا يقال مثلا أن رأسه أرادت كذا أو عينه اعتقدت كذا أو قلبه ظن كذا ٠ بل يضاف الفعل الى الانسـان فيقال فكر فلان واعتقد كذا ٠ ولقـد اختلف المعتزلة كذلك حول نوع القدرة على أفعال القلوب والجوارح ٠ فهل القدرة عليهما من نوع واحد أم أن القدرة على أفعـال القلوب تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح ؟ فذهب الخياط الى التفرقة بينهما وتبعه فى ذلك ابو على الجبائى ٠ أما ابنه ابو هاشم والقاضى عبد الجبار فذهبا الى أن

---

(٦) الفائق للملاحى : ١٨٦ عن نظـرية التكليف عن القـاضى عبد الجبـار وعبد الكريم عنان : ٣٢٠ ٠

(٧) المقـالات : ٢٧٤ ٠

(٨) الملل والنحل للشهرستانى ١/٦٩ ٠

القـدرة من جنس واحد ، والى هذا الرأى ذهب جمهـور المعتزلة ، وحكى القاضى أن ابا على قد رجع عن رأيه السابق الى رأى القاضى (٩) ٠

ولقد وجد بين مفكرى الاسلام من اتهم المعتزلة فى دينهم وشنع عليهم بأنهم يشبهون الاثنين لأنهم يؤكدون قدرة الانســان وأثرها فى مفعولاتها بجانب قدرة الله تعالى وهذا يعنى عندهم وجود مؤثر وفاعل آخر سوى الله تعالى ٠ مع أن الله هو الخالق لكل شىء ، ولقد حاول المعتزلة أن يميزوا بين قدرة الإنسان وقدرة الله تعالى ويبينوا خصائص كل نوع من القدرتين حتى لا يختلط الأمر على الخصوم ويتفهموا حقيقة الموقف ٠ فليس اثبات قدرة الانسان يعنى مشاركة الله فى أفعاله فان لكل قدرة خصائصها المميزة لها من حيث القدرة على الفعل وكيفية الأداء للفعل ، ويتضح لنا الفرق بين قدرة الانســان ومقدورها وبين قدرة الله تعالى عن المقـارنة ومقدورها بملاحظة الأمور الآتية :

١ ـ افعال الله تعالى متتابعات متلاحقات فى كل شان ، فهناك خلق مستمر وعناية دائمة ، وافعال الإنسان غير « متلاحقات » ، بل هى عن التلاحق عاجزات ، وآخر أفعال الله بأولها لاحق ، وأولهن لآخرهن غير سابق ، فأفعال الخالق موجودات معلومات ثابتات متجسمات ، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات بل هن فى كل الحالات معدومات ، فأهم ما يميز مقدور القدرة الانسانية أن مقدورها الى فناء وزوال وأنها محدودة فى الزمان والمكـان المعين ، فهى ليســت مستمرة ولا متتابعة عكس مقدور القدرة الالهية الذى هو مستمر وغير محدود ٠

٢ ـ قدرة الله تعالى تتعلق بخلق الجواهر والاعـراض معا ، وقـدرة الانسان لا تتعلق الا بالعرض وبصورة خاصة لا يتعدى فيها محل القدرة فالله يخلق الأجسام وجميع الأجناس بينما لا تتعلق قدرة الانسان بالأجسام ولا بجنسها ٠

ولقد اختلف المعتزلة فى تحديد الأغراض التى يمكن أن تتعلق بها قدرة الانسان ٠

فذهب الصالحى الى أن الحياة والموت والعلـم والقـدرة من أجناس الاعراض التى يوصف الله تعالى بأنه قادر على أن يقدر عباده على فعلها ، وأنكر ذلك بشر بن المعتمر وذهب الى أن الله تعالى قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد

---

(٩) المحيط ١/١٣٠ عن نظرية التكليف، ٣٢٣٠

اقدرهم على ذلك فاما القدرة على الحياة والموت فلا يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك .

ويرى النظام أن الطعم واللون والرائحة والحرارة والبرودة أجسام لا يصح أن تتعلق بها قدرة الانسان فهى من خلق الله فقط أما قدرة الانسان فلا فعل لها سوى الحركة فقط لأنه لا عرض — عنده — سوى الحركة . أما أبو الهذيل العلاف فقد اعتبر اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة اعراضا لا يستطيع الانسان أن يعرف كيفيتها ولا يصح منه اثباتها لذلك ، لأن قدرته على الاعراض تنحصر فى الاعراض التى يعرف كيفيتها فقط « فجائز أن يقدر الله عباده على الحركات والسكنات والاعراض التى لا يعرف كيفيتها فاما الاعراض التى لا يعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت فلا يجوز أن يوصف البارى تعالى بأنه يقدر عباده على ذلك ، وبناء على هذه التفرقة فان الله يخلق الأدوات والانسان هو الذى يستعملها ، فالله خلق اليد والانسان يحركها ، وخلق اللسان والانسان ينطق ، وخلق العين والانسان يبصر ، وخلق السمع والانسان يسمع .. وهكذا بقية الأدوات ، وكذلك المواد الطبيعية المسخرة للانسان فى الأرض والبحر والجو فالمادة جوهر وهى مخلوقة لله وتسخيرها وتشكيلها من فعل الانسان » (١٠) .

٣ — قدرة الانسان متناهية محدودة لأن الانسان قادر بقدرة خلقها الله فيه وقدرة الله تعالى ليست متناهية لأنه قادر لذاته « وقد دلت الدلالة على أن القادر من حيث كان قادرا بقدرة يجب تناهى مقدوره ويجب القضاء على كل قادر بقدرة أنه متناهى المقدور كالقادر منا » (١١) .

٤ — قدرة الله تعالى تؤثر فى الأشياء حسب الكيفية التى تريدها سواء كان ذلك بطريقة الاختراع والخلق المباشر وبواسطة الأسباب أو بدونها ، كما قد تباشرالقدرة اعمالها عن طريق خرق العادة ومحو الأسباب بالكلية كما فى المعجزات ، وقدرة الانسان لا تعلق لها بالخلق من العدم أو الاختراع أو خرق القوانين الثابتة .

ويرى المعتزلة أن قدرة الانسان ليست موجبة لمقدورها على سبيل الضرورة ، لأن الفعل يصدر من الانسان القادر على جهة الاختيار فيجوز أن تؤثر القدرة فى مقدورها عند تحقق الرغبة فى الفعل وارتفاع الموانع كما يجوز ألا تؤثر فى الفعل اذا لم تكن الارادة جازمة أو الرغبة صادقة ، فالقدرة فى ذاتها صالحة لفعل الشىء وضده ووجودها فى الانسان يعنى حرية

---

(١٠) مسائل الامام يحيى ، المسألة السادسة ٢/١٤٦ — ١٤٧ .
(١١) المغنى : ٨/١٣٩ — ١٤٣ ، ٢٩٥ — ٢٩٧ .

الاختيار والارادة ، فالقدرة على الحركة يصح بها فعل السكون ، والقدرة على الطاعة يصح بها فعل المعصية • ومعنى هذا أن كلا من الطاعة والمعصية والحركة والسكون من مقدورات القدرة الحادثة وهما من الأضداد ، وهذا يؤكد لنا أن القدرة الحادثة صالحة للضدين غير أنه لا يصح ايجاد الضدين فى وقت واحد •

ويستدل القاضى عبد الجبار على أن قدرة الانسان صالحة لفعل الضدين بأن القدرة انما تثبت بكون الواحد منا قادرا وكونه قادرا انما يثبت بكونه فاعلا ومحدثا ، والذى يحدث أفعاله انما يحدثها عن وعى بها حسب أحواله ودواعيه ، وهذا ليس مقصورا على فعل دون فعل ، فاذا لم يتصور أحدنا أنه يصح أن يتحرك شمالا بدلا من الحركة يمينا ويأتى بأفعال مختلفة ومتضادة لم تعده فاعلا على الحقيقة • وهذا يقتضى أن القدرة صالحة للضدين ، وكان أبو على الجبائى يستدل على ذلك بأن صحة القدرة لفعل الضدين هو السبيل الوحيد للفصل بين حال القادر المخلى بينه وبين الفعل وبين القادر الممنوع من الفعل بسبب عائق خارجى ، ولولا ذلك لما كان هناك فرق بين حال القادر والمضطر الى الفعل ، ولكن هذا الدليل ينظر الى الفعل باعتبار أن كل فعل لابد أن يكون له ضد ، وهذا غير صحيح لأن فى المقدورات مالا ضد له • وينبغى فى ذلك أن ينظر الى الفعل فى ذاته باعتباره ممكنا ومقدورا للقدرة وليس على أساس ايثار أحد الضدين على الآخر •

ومما يقوى موقف المعتزلة عموما فى أن القدرة صالحة للضدين ان القدرة لو لم تتعلق بالضدين لأدى ذلك الى تكليف ما لا يطاق لأن الكافر حينئذ لا يكون فى قدرته واستطاعته الا اتيان الكفر فليس مستطيعا ولا قادرا على فعل الايمان وهذا مما ترفضه العقول • ولعل هذا هو مذهب الماتريدية والحنفية واليه ذهب أبو حنيفة واصحابه(١٢) •

القدرة سابقة على الفعل :

وقدرة الانسان على الفعل والترك لابد ان تكون سابقة على الفعل وليست مقارنة له • عكس ما ذهب اليه الأشاعرة ، لانهم بنوا رأيهم فى هذه القضية على أساس ان العبد ليس محدثا لفعله واثبتوا ان الله تعالى محدث لأفعال العباد على الحقيقة فيجب أن تكون قدرته المطلقة سابقة على الفعل غير مقارنة له بخلاف قدرة الانسان التى ينبغى الا تتقدم الفعل بزمن(١٣) •

---

(١٢) أنظر شرح الأصول الخمسة : ٣٩٥ ـ ٣٩٩ ، نظرية التكليف ٣٩٨ •
(١٣) شرح الاصول الخمسة : ٢٩٦ •

ومما يدل على ضرورة تقدم القدرة على مقدورها انها لو كانت مقارنة لمقدورها وجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لأن الكافر لو كان مطبقا للايمان فى هذه الحالة لوقع منه ولما لم يقع منه الايمان دل على انه غير قادر عليه فيكون معذورا فى كفره .

ولو كانت هذه القدرة مقارنة لمقدورها لوجب بوجودها وجود الضدين معا فيجب فى الكافر – وقد كلف الايمان – ان يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة وذلك محال .

ثم ان القول بمقارنة القدرة لمقدورها قول متناقض ، لأن اثبات القدرة واثبات انها صالحة للضدين انما يعنى انه يصح من القادر اختيار أى الضدين شاء وهذا يعنى تقدم القدرة ليصح من الفاعل القدرة على الاختيار وهذا مع القول بأنها مقارنة لمقدورها لا يصح . لان الاختيار نفسه عملية عقلية تحتاج فى مباشرتها الى قدرة سابقة . ولو صح مقارنة القدرة لمقدورها لجاز من الساهى أو النائم والسكران – وقد فقدوا الاختيار – ان يقع منهم الفعل وضده فى وقت واحد وهذا فاسد بالضرورة ، وانما وجب القول بتقدم القدرة على الفعل لانها كالوسيلة الى الفعل فهى كالقوس بالنسبة للرمى فانه انما وجب تقدمها على فعل الرمى والاصابة لانها وسيلة اليه ، كذلك القول فى القدرة »(١٤) .

وتتعلق القدرة بالتماثل والمختلف والمتضاد ولا فرق فى ذلك بين قدرة القوى والضعيف وانما يفترقان من حيث آحدهما يمكنه أن يفعل ما قد يعجز عنه الآخر ولا تتعلق القدرة بالمتماثل الا فى وقت واحد وفى محل واحد وبجزء واحد فقط لانها لو تعدت فى التعلق عنه الى ما زاد عن ذلك لوجب تعلقهـــا بما لا يتناهى – كالاعتقاد . وهذا يوجب الشركة والممانعة للقديم تعالى ويرتفع التفاضل بينهما وهذا فاسد واذا اختلفت الشروط بأن اختلف الوقت أو المحل فانه يصح أن تتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل وفى المختلفات يصح أن نفعلبالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد . فقد يرغب أحدنا فى نجاح ابنه وابن جاره وغيرهما مع أن هذه الارادات مختلفة باختلاف متعلقاتها وفى المتضادات نجد أن القدرة تتعلق بالضدين ولكن لا يصح من القادر الجمع بينهما فى محل واحد فى وقت واحد وانما يوجد احدهما بدلا من الآخر (١٥) .

وحكى الأشعرى عن أبى الهذيل أن القدرة على الفعل وضده تكون قبل

(١٤) المرجع السابق : ٢٩٨ – ٢٩٩ ، ٤١٠ – ٤١٢ .
(١٥) شرح الأصول الخمسة : ٤١٦ .

الفعل فاذا وجد الفعل لم يكن للانسان حاجة اليها فالاستطاعة تلازم الباعث في حال مباشرته للفعل فقط فاذا حدث الفعل لم يكن للاستطاعة فائدة بعد ذلك والى قريب من هذا الرأى يذهب النظام حيث أثبت للانسان قدرة على الفعل والترك على الا تصحب القدرة الفعل بل تكون قبل وقته فاذا أراد الانسان فعلا من الأفعال سبقت قدرته عليه فتوجد قدرته فى الوقت الذى يسبق وقوع الفعل مباشرة ويسمى الوقت الذى يقع فيه الفعل الوقت الثانى وقد عبر النظام عن ذلك بأن الفعل « يوصف بفعل قبل وجود وقته ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته »(١٦) ٠

وأوجب البغدادية مقارنة القدرة للافعال مع تقدمها عليه أى انها متجددة حالا بعد حال الى وقت حدوث الفعل وهى ليست موجبه للفعل ، ولما كانت القدرة عرضا فهى لا تبقى بعينها بل تتجدد ومعنى هذا ان الفعل يحدث بقدرة أخرى غير القدرة الأولى نفسها أما القول بمقارنة القدرة الأولى التى كانت متقدمة على الفعل فمحال ٠

ومقدورات القدرات الحادثة نوعان : مبتدأة ومتولدة ، فالمبتدأة كالارادة مثلا يجب أن تتقدم القدرة على مقدورها بوقت واحد أما فى الوقت الثانى فيكون الفعل قد وقع والمتولدة كالصوت مثلا ويجب أن نفرق هنا بين المقدور الذى يتراخى عن القدرة فلا يمتنع أن تتقدم القدرة هنا مقدورها بأوقات وبين ما لا يتراخى المقدور فيه عن قدرته وهذا حاله كحال المقدور المبتدأ فى تقدم القدرة عليه بوقت واحد ٠ وهكذا نجد أن القدرة تختلف من هذا الوجه عن سائر المعانى الاخرى فالشهوة مثلا تقارن الفعل لأن حكمها الالتذاذ وهو لا يكون الا مقارنا والعلم يجب مقارنته للفعل مع تقدمه لانه يؤثر فى وجود الفعل على وجه دون وجه وكذلك الارادة لابد ان تتقدم الفعل لانها مخصصة له وهى من قبيل القصد والعزم فيجب فيها التقدم لانها لا تكون الا سابقة على الفعل ٠

هكذا يفصل المعتزلة القول فى القدرة وتعلقاتها والتمييز بينها وبين القدرة اللامتناهية ووجوب تقدمها على مقدورها وانهــا ليست موجبه لــه بالضرورة ويرجع اهتمام المعتزلة بالقدرة الى انها تعتبر عندهم أهم شرط فى التكليف سواء كان تكليفا عقليا أم شرعيا ولا تكليف عندهم ما لم تتوفر شروط القدرة والاستطاعة ٠

عنـد الأشــاعرة :

لا نجد الخلاف كبيرا بين المعـتزلة والأشــاعرة فى تحديد معنى

(١٦) مقالات الأشعرى : ٢٧٦ ـ ٢٧٧ ٠

الاستطاعة ولكن تتسع دائرة الخلاف بينهما فى أثر هذه القدرة فى فعلها وفى وقتها وايجابها للفعل أو عدم ايجابها له ٠

ويعرف الأشاعرة القدرة بأنها القوة المنبثقة فى الأعضاء المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات فهى تعنى سلامة الأعضاء عن الآفة وارتفاع العائق عن الفعل(١٧) ٠

ويرى أبو الحسن الأشعرى أن الاستطاعة ليست عامة فى جميع الناس لانها نعمة وفضل من الله على المؤمن فقط اما الكافر فليس قادرا على الايمان لأن القدرة على الأيمان نوع من التوفيق والتسديد الذى يختص الله به من يشاء من عباده ولو كان الكافر قادرا على الايمان لكان موفقا لفعله كيف وهو لم يفعل الايمان وانما فعل الكفر ؟ والقدرة على الايمان ليست قدرة على الكفر ولو كانت هى هى لكان معنى هذا ان الله رغب الكافر فى الكفر بجعله مستطيعا له ولما رأينا المؤمن يرغب فى الايمان ويزهد فى الكفر دل هذا على ان المؤمن يقدر على الايمان ولا يقدر على الكفر(١٨) ٠

وهذا التفسير يختلف تماما عما ذهب اليه المعتزلة فى ان الله لا يجوز ان يبتدىء عباده بأن يختص بالفضل من يشاء منهم وانما يبتدئهم بأن يسوى بينهم فى القدرة والاستطاعة الموجبة للتكليف ثم يدخر فضله لمن أجاب منهم وعمل بما أراد فالقدرة لابد ان تكون عامة فى المؤمن والكافر على سواء ليصح مساءلة المقصر والمهمل اما اذا لم يجعل الكافر مستطيعا للايمان فان الحجة فى ذلك تكون للعبد على الله ، حيث يحتج بأنه غير مستطيع لما كلف به اذ كيف يفعل أمرا لم يكن فى استطاعته القيام وموقف الأشاعرة يصرح بذلك « فان القدرة على الايمان غير القدرة على الكفر » ولو قالوا بأن القدرة التى يمنحها الله لعباده تكون صالحة لفعل الضدين كما صرح بذلك المعتزلة لكان منطقا أقوم وموقفا أسلم ٠

وتعلق القدرة بمقدورها انما يكون على جهة الاكتساب للفعل وليس على جهة الأحداث له وهى موجبة لمقدورها ضرورة فمتى وجدت القدرة فلابد أن يوجد التأثير فى مقدورها لأن القادر لابد أن يكون مؤثرا فى مقدوره عند كونه قادرا ولا خيار له حينئذ فى عدم الفعل ٠ وهذا عكس ما ذهب اليه المعتزلة من أن القدرة ليست موجبة لمقدورها ضرورة فقد توجد القدرة ويوجد المتصف بها ولكنه لا يرغب فى أحداث الفعل فلا يوجد التأثير لأن تأثير القدرة فى مقدورها يخضع لاختيار الانسان وارادته تحقيقا لمعنى الاختيار ونفى الاضطرار ٠

---

(١٧) انظر الفصل لابن حزم : ٣/٢٩ ٠
(١٨) انظر الايمان للاشعرى : ٥٧ ٠

وعند الأشاعرة ان القدرة ليست صالحة لفعل الضدين لانها لو كانت كذلك لوجب ان يوجد الضدان معا عند وجود القدرة وعند كون العبد قادرا كما أن القدرة لو كانت متقدمة على مقدورها لجاز أن تبقى زمانين متتاليين وهذا مستحيل لأن القدرة عرض والاعراض لا يصح ان تبقى وقتين والا كان الفعل يحصل فى حال عدم الاستطاعة وهذا أمر محال(١٩) ٠

ولقد ثار خلاف كبير فى قضيتين أساسيتين حول قدرة الانسان ٠

القضية الأولى : ما تأثير هذه القدرة فى أفعال الانسان وهذه القضية عولجت فى الفكر الاسلامى تحت أسماء مختلفة مثل أفعال العبـــاد الجبر والاختيار ٠٠ الخ وسنعرض لها بالحديث فى فصل مستقل ٠

القضية الثانية : هل القدرة متقدمة على مقـــدورها أم مقـــارنة له فالمعتزلة يرون القول بوجوب تقدم القدرة على مقدورها بينما يرى الأشاعرة القول بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها ويظهر أثر الخلاف حول هذه القضية فى أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل لأدى ذلك الى القول بتكليف ما لا يطاق وهذا ما ينكره المعتزلة بينما يجيزه الأشاعرة ٠

وكان على الفريقين ان يفطنوا الى ان هناك نوعين من الاستطاعة :

١ ـ استطاعة سابقة على الفعل صالحة لفعل الشىء وضده ٠

٢ ـ استطاعة مقارنة للفعل موجبة له لا تصلح لغيره ٠

فالاستطاعة الأولى السابقة على الفعل هى الموجبة للتكاليف المصححة لتوجه الأمر والنهى الى المكلف وهذه لابد من وجودها قبل الفعل ٠ قال تعالى «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا» فهذه الاستطاعة على الحج لا تكون الا سابقة على فعل الحج نفسه اذ لو كانت مقارنة للحج لما وجب الحج الا على من حج ولما عصى أحد بترك الحج ولا كان الحج واجبا على أحد قبل الاحرام به ٠ وقال تعالى « فاتقوا الله ماستطعتم » فأمر بالتقوى هنا بقدر الاستطاعة ولو أراد الاستطاعة المقارنة لما وجب على أحد من التقوى الا ما فعل اذ هو الذى قارنته الاستطاعة ، وقال صلى الله عليه وسلم « اذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم ٠ » فالاستطاعة سابقة على الفعل ولو كانت مقارنة له لكان المعنى فاتوا منه ما فعلتم ونظائر هذا كثير فى الكتاب والسنة ٠٠ فكل أمر علق وجوبه بالاستطاعة وعدمه بعدمها لم تكن الاستطاعة هنـا

(١٩) اللمع : ٩٣ ـ ٩٥ ٠

الا سابقة على الفعل ولم يجز ان تكون مقارنة وهذا ما عليه الكتاب والسنة ٠

أما الاستطاعة المقارنة للفعل فهى الموجبة له والمصححة لاتيان الفعـل ومثال هذا قوله تعالى « فما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ٠٠ » وكانوا لا يستطيعون سمعا « ، فالاستطاعة هنا هى المقارنة للفعل وهى أيضا لابد منها فى وجوب التكليف فالنوع الأول من الاستطاعة تسمى استطاعة شرعية وهى مناط الأمر والنهى والثواب والعقاب وهى الغالبة على السنة الفقهاء والمتكلمين والنوع الثانى من الاستطاعة فهى الاستطاعة الكونية وهى مناط القضاء والقدر وبها يتم الفعل ويتحقق وجوده فى الخارج ٠ وكل فريق من المعتزلة والأشاعرة نظر الى نوع واحد فقط وأهمل النوع الآخر مع ان ما مع كل فريق لا يناقض ما مع الفريق الثانى بل كلا النوعين يتمم أحدهما الآخر ويصححه فالأولى هو الجمع بينهما ليصح الأمر والنهى ويصح اتيان الفعل ٠ وهذا ما عليه الكتاب والسنة ودرج عليه السلف الصالح(٢٠) ٠

والمعتزلة قالوا ان الاستطاعة لا تكون الا قبل الفعل بناء على أصلهم ان الله لم يخص المؤمن بنعمة ولا اعانة بفضل منه دون الكافر ، فاعانته تكون للمؤمن والكافر سواء وهى القدرة والاستطاعة المبتدأة من الله للعبـــاد وهى تصلح لفعل الطاعة والمعصية ولهذا فهى لا تكون الا قبل الفعل ليصح ان يختار هذا ، الطاعة وذاك المعصية ٠ كالوالد الذى يعطى كلا ولديه مالا فينفق احدهما ماله فى سبيل الله وينفق الآخر ماله فى سبيل النفس والهـــوى ، والتكليف عندهم مشروط بهذا النوع من الاستطاعة التى هى عامة فى جميع المكلفين ٠

والأشاعرة بنوا رأيهم فى ذلك على أساس أن قدرة العبد ليست منه كما انها ليست صالحة لفعل الضدين فهى من الله وموجبه لفعلها ضرورة لذلك فانهم رأوا ان العبد اذا وجد قادرا على الايمان فلا يقدر على الكفر وإذا وجد قادرا على الكفر فلا يكون قادرا على ضده وهو الايمان وهذا خطأ فان اثبات مقارنة القدرةللفعل لا ينفى تقدمها عليه كما سبق (٢١) ٠

ولقد حاول متأخروا الأشاعرة تفسير هذا المذهب بما لا يتعارض مـع ما تقرره الضرورة المشاهدة من ان للانسان قدرة سابقة على الفعل فالرازى قد تكلم فى « نهاية الفصول » عن نوعين من القدرة (٢٢) :

(٢٠) انظر كتاب القدر لابن تيمية : ١٢٩ ــ ١٣١ ، ٢٩٠ ــ ٢٩٢ ، ٣٧٢ ــ ٣٧٦ ٠
(٢١) انظر منهاج السنة لابن تيمية : ٢٧٣/١ ــ ٢٧٥ ٠
(٢٢) انظر الفصل ٢٩/٣ ، القصيدة النظامية ٣٦ ــ ٣٧ هامش ٢ ٠

النوع الأول فيهما : هو القدرة المنبثة فى سائر الأعضاء التى هى مبدأ الافعال جميعها ٠

النوع الثانى : القوة المستجمعة لشرائط التاثير ٠

فالقدرة بالمعنى الأول تكون قبل الفعل وبالمعنى الثانى تكون مقـارنة له وحاول الشيخ زاهد الكوثرى ان يفسر رأى الأشعرى فى القدرة بأنه ربما أراد بالقدرة النوع الثانى فى كلام الرازى وهى القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذلك جعلها مقارنة للفعل ولا تصلح لفعل الضدين ولكن لا يوجد فى كتب الأشعرى وهى تحت ايدينا ـ ما يؤيد هذا التفسير الذى يذهب اليـه الكوثرى ٠ ولعل فى كلام الأشعرى وما نقله عنه ابن حزم فى معنى القدرة ما يؤيد رأينا فى انه قد أراد المعنى الأول الذى هو سلامة الأعضاء والأدوات وهذه القدرة هى التى تكون قبل الفعل ليصح توجه الخطاب الى المكلف بالأمر والنهى ويصح منه الفعل والترك وهذا يعنى ان الأشـــعرى لم يتنبه الى ضرورة التفرقة بين هذين النوعين من الأستطاعة ٠ وهذا جعله لا يصرح بأن القدرة لا تصلح لفعل الضدين وانها موجبة لمقدورها ضرورة ٠ وهذا خلاف ما يقرره العقل فليس كل قادر لابد أن يفعل ضرورة ، لأن الفعل يتوقف على قوة الدواعى وتوفرها وارتفاع الموانع وعدمها وليس وجود القدرة المجردة كافيا فى ايجاد الفعل بل لابد من توافر أمور أخرى غير القدرة ليس مجـال ذكرها الآن كان على الأشاعرة ان يتنبهوا اليها ٠

الفصل الثانى

الحرية الانسانية

مشكلة الحرية الانسانية ترتبط بمشكلة التكليف من ناحية وبمشكلة المسئولية والجزاء من ناحية أخرى · وقد سبق الحديث عن موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية التكليف أما مشكلة المسئولية والجزاء أو قضية الثواب والعقاب فهى مشكلة الساعة وكل ساعة · أثارتها الانسانية قديما ولا تزال تشغل أذهان الفلاسفة والمفكرين حتى اليوم ، وقد عرفت المشكلة فى الاسلام من عهد مبكر قبل ظهور المعتزلة والأشاعرة وتحدث فيها الصحابة والتابعون وقضية الحرية الانسانية هى المدخل العقلى والشرعى الى قضية الثـــواب والعقاب لانه لا حساب ولا مساءلة اذا لم تكن هناك حرية على اختيار الفعل أو ضده · ولقد يساعد على شيوع الحديث فى هذه القضية واثارة الخلاف حولها ما جاء فى القرآن الكريم من آيات يشعر ظاهرها بالجبر والاضطرار مثل قوله تعالى « فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة » وجاء فيه ما يشعر بالحرية والاختيار مثل قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ·

ولم يكد يمضى القرن الأول الهجرى حتى شغلت المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء ·

وظهر فى العصر الأموى معبد الجهنى بالبصرة وغيــــلان الدمشقى بدمشق وأخذا يقولان بحرية الانسان وقدرته على اختيار أفعــــاله وان الانسان يملك الارادة الحرة التى توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك · ولا سبيل لمسئوليته الا اذا تحققت حريته وكان معبد وغيلان من أســـبق من قالوا بالاختيار والحرية وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان الذى كان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وان الانسان مضطر فى أفعاله ولا اختيار له فيها وكان يشبهه فى ذلك بالريشة المعلقة فى الهواء التى تصرفها الرياح كيف تشاء فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها الى العبد ليست الا على سبيل المجاز فقط · وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التى كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة وبسببها خاصة انفصل أبو الحسن الأشعرى عن استاذه أبى على الجبائى وهجر مذهب المعتـــزلة بعد أن ظل يأخذ به أربعين سنة ·

وجوهر الخلاف فى هذه القضية انه ان كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة مستقلة فهل هذه القدرة تعارض القدرة الالهية أو تحد من اطلاقها ؟ وكيف نوفق بين قدرة الانسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شيء واذا قلنا ان الله هو الخالق لعمل العبد والفاعل له فعلام يحاسب العبد أو يسائل فى الآخرة ان الحلول التى قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر ، فلقد وجد الأشعرى ــ وتابعه تلاميذه من بعده ــ أن القول بقدرة العبد على أفعاله يتنافى مع كمال قدرة الله وارادته وانه يفسح المجال لمؤثرات اخرى غير القدرة الالهية واتى بنظرية الكسب ليفسر بها أفعال العباد ٠ ولكن كان على الأشعرى أن يسأل نفسه كيف يحاسب المرء لمجرد كسب خاضع فى التحليل الأخير لارادة الله وقدرته ؟ وفى وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقة مذهبه لابد أن ننبه هنا الى أساس الخلاف بينهما ومنشئه ٠ فان اختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل فريق كان سببا مباشرا فى الخلاف الذى ثار بينهما فى هذه القضية ٠

فالمعتزلة وقد أخذوا بمبدأ العدل والحكمة ان افعال الله يجب أن تجرى داخل نطاق العدل والحكمة بمفهومها الخاص عند المعتزلة وهو مفهوم لا يختلف كثيرا عما يجرى فى عالم الشـهادة ــ قالوا بموجب قدرة العبـد على فعله وحريته فى اختياره له ٠ بينما نرى الأشاعرة يصدرون فى موقفهـم من قضية أفعـال العبـاد عن مفهومهم للقـدرة الالهية واطلاقها وعموم المشيئة وظن كل فريق ان المبدأ الذى يصدر عنه قد يناقض المبدأ الذى يصدر عنه الآخر مع أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن العبد فاعل مختار وان حريته فى فعله لا تعنى التضييق أو الحد من اطلاق القدرة ولا عموم المشيئة ومن المفيد ان ننبه هنا سلفا الى ان كل فريق قد حاول فى موقفه ان يحافظ على كمال جانب معين رأى ان الانتقاص منه يعد نقصا من جانب الله ٠ فالمعتزلة رأوا ان يحافظوا على كمال الحكمة والعدل الالهيين لانهم رأوا ان محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلما يجب أن ينزه الله عنه ٠ ومن هنا وجب القول بحرية الانسان ٠

ورأى الأشاعرة أن يحافظوا على كمال القدرة وعموم المشيئة فألغوا أثر قدرة الانسانفى افعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى الله يعد عجزا فى القدرة وهى مطلقة وتحديدا للمشيئة وهى عامة ٠ من هنا قالوا أن الله خالق أفعال العباد والعبد كاسب لها ٠

فالفريقان يقصدان الى تنزيه الله عن جانب النقص ولكن النظرة الى القضية يجب أن تكون أكثر شمولا واتساعا ٠ فاثبات عموم المشيئة لا يلغى

وجود الحكمة واثبات كمال القدرة لا يعنى أن الله يعاقب العبد على ما لم يفعله ولقد ساعد على اتساع دائرة الخلاف فى هذه القضية عدم تحديد المصطلحات التى يستعملونها فان كل فريق كان يستعمل اللفظ فى معنى معين ويبنى على ذلك مقدمات ليصل الى نتائج معينة أما الفريق الآخر فيستعمل نفس اللفظ فى معنى يختلف عن المعنى الأول ويظن ان هذا هو المعنى المقصود من الخصم ثم يبنى على ذلك مقدمات ويصل منهـا الى نتائج تختلف تماما عن النتائج التى توصل اليها الخصم فتتسع الهوة بينهما ولو تنبه علماء الكلام الى أهمية تحديد معنى اللفظ والمصطلح فى الوصول الى الحقيقة لوجـدنا أنفسنا الآن أمام موقف موحد من علماء الكلام تجاه معظم القضايا التى كثر فيها الخلاف بينهم · ولما أجهد كل فريق نفسه فى توجيه الاتهامات الـى الفريق الآخر · ولايمانى بأهمية هذا المنهج رأيت أن أقف مع كل فـريق لتعرف المعنى المقصود من المصطلحات التى يستخدمها وهل هذا المعنى هو المقصود من اللفظ عند الفريق الآخر أم لا ·

وينبغى ألا نتوقع هنـا حديثـا تفصيليـا عن الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول قضية أفعال العباد وانما يعنينى هنا الوقوف أمام أمور أراها مهمة عن كل فريق لتضييق هوة الخلاف بينهما فى هذه القضية · ولنبدأ بالمعتزلة ·

(أ) المعتزلة وحرية الانسان :

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الاسلامية حرصا على تأكيد حرية الانسان فى أفعاله واختياره لها وعرف ذلك عنهم ، ولقد عنى المعتزلة فى موقفهم من هذه القضية بأمرين :

الأمر الأول : دحض مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق أو من توسط فقال بالكسب · ونحن هنا لا نهتم كثيرا برد المعتزلة على الجبرية الخالصة لأن فى ابطالهم لموقف الأشاعرة وهم فى نظرهم من الجبرية المتوسطة ابطالا فى الوقت نفسه لمذهب الجبرية الخالصة ·

الأمر الثانى : اثبات أن الانسان حر فى أفعاله وانه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة صالحة لفعل الضدين ·

ولقد حكى القاضى عبد الجبار أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الانسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التـى يصح وصفها بأنها خير أو شر وهى التى تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهى لجميع أفعالهم التكليفية انما تحدث من جهتهم ومن تصرفهم وقيامهم وقعودهم

حادث بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذى أقدرهم على ذلك ، ومن قال أن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ ، وقدرة الانسان انما تتعلق بفعله على جهة الأحداث والايجاد وليس على جهة الكسب كما يرى الأشاعرة

وليس على جهة الظرفية أو المحلية كما يرى الجهم وأتباعه ، ومع أن المعتزلة يجمعون على ذلك الا أنهم يختلفون فى تفصيلات المذهب وفى فروعه • وقبل الحديث عن هذه الخلافات أرى مفيدا أن أنبه على عدة نقاط فى مذهب المعتزلة توضح لنا الطريق الى فهم حقيقة موقفهم •

أولا : شاع فى كتب المعتزلة والأشاعرة على سواء استعمال لفظ الخلق مضافا الى العبد أو منفيا عنه فيقال الانسان خالق أفعاله أو غير خالق لها • ولفظ الخلق من الألفاظ المجملة التى تحتاج الى توضيح ، فان بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة ، يستعملون الخلق هنا بمعنى الابداع والاختراع والايجاد من العدم على غير مثال سابق ، ولذلك فهم لا يستعملون الخلق الا مضـافا الى الله تعالى • أما المعتزلة فهم يستعملون الخلق بمعنى آخر هو التقدير للامور وحسن ترتيبها ، وعملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل فى الخارج ، لأن وجود الفعل خارجا يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة ، والى هذا المعنى ذهب القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة وصرح بأن الخلق ليس بأكثر من التقدير » واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور فى اللغة ، فيقال : خلقت الأديم •

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافا الى العبد لأنهم قد ميزوا فى الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للانسان ، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة ابداعه من العدم وبقدرة العبد من جهة احداثه وايجاده على هيئة مخصوصة وبصفة معينة ، وفعل الانسان انما يختص بالعرض دون الجوهر لأنه عبارة عن الحركة والحركة ليست الا عرضا قابلا للزوال وهى الجانب الذى يدخل فى مقدور قدرة العبد من الفعل فليس هناك ممانعة بين القدرتين فى الفعل الواحد لأن جهة التعلق مختلفة وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معا فيكون مقدورا لهما • وانما الله يقدر العبد على احداثه وايجاده بعد ان لم يكن ، فماهية الفعل البشرى كامنة فى احداث الفعل على تقدير سابق فى العقـل وليس فى ايجاد الفعـل أو ابداعه من العدم ، ويرى القاضى عبد الجبار انه ليس هناك ما يمنع من اطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه لأنه ليس هناك ما يثبت أن

لفظ المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره (١) لأن اللفظ العام اذا أضيف فانه يكتسب نوعا من التخصيص المناسب لما يضاف اليه • فاذا قيل أن هذا الفعل من اختراع الانسان فان الذهن يقف على حدود الفعـل الانســانى وامكاناته فى الاختراع التى لا يتخطاها • واذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق الله فانه الاضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الالهى وعدم تناهيه وعدم السبق • ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الانسان واختراع الرب • حيث يحتــاج الأول الى السبب الموصل وارتفاع العوائق وتحقق الشروط اللازمة لذلك وانعقاد العزم وترجيح الارادة ووجود الدواعى القوية المرجحة • أما فى جانب الله تعالى فقد يخترع الفعل بلا سبب وبدون واسـطة • كما قد يخترعه بالوســائط محافظة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهى قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهى قدرة الله تعالى ولا مقدورها • فاستعمال الألفاظ فى مثل هذه الأمور لا يلغى الفـوارق التى تحددها الاضافات الى الفـاعل لأن ذلك من بدائه العقول •

ثانيا : يرجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الانســان وانه فاعل لأفعاله حقيقة الى أن اثبات ذلك فى الشاهد هو الطريق لاثبات وجود الله ، فما لم يصح من الشاهد ان لكل حدث محدثا أوجده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك فى الغائب ، ذلك ان المتكلمين سلكوا فى اثبات وجود الله طريقــة الجواهر والاعراض واستدلوا بملازمة الاعراض – وهى حادثة – للجواهر على حدوث العالم ، وان له محدثا هو الله • وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت فى الشاهد ان لكل حادث محدثا على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد فى ذلك • فاذا رفض الأشاعرة القول بأن الانسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخذ بدليل الجوهر والعرض • وهم جميعا متفقون على صحته وقائلون به وهذا تناقض منهم فى المنهج لأنه كيف يصح لهم القياس هنا اذا بطـل الشىء المقيس عليه فضلا عن أنهم تفننوا فى ابطاله •

ثالثا : لم يلجأ المعتزلة الى الاستدلال بالسمع على قضية خلق الأفعال لأنهم رأوا أن الاستدلال بالسمع على ذلك متعذر ، لأن ذلك يحتاج الى اثبات أن الله عدل لا يظلم ، حكيم لا يعبث فلا يؤيد الكذاب بالمعجزة حتى نطمئن الى صدق الرسول فى دعوى الرسالة وصدق ما معه من السمع ، وما لم نعلم صحة هذه الأمور لا يمكننا الاستدلال بالقرآن على شىء من ذلك » وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة – أثبات الفاعل فى الشاهد باعتباره طريقا الى اثبات الفاعل فى الغائب اذ قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة

---

(١) أنظر المغنى : ٢٩٨/٨ •

الينا ومتعلقة بنا ، وانما احتاجت الينا لحدوثها فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج الى محدث وفاعل ، وهذه الأجسام كلها محدثة فلابد لها من محدث وهو الله » (٢) ، واذا صح لنا اثبات وجود الله بهذه الطريقة صح لنا بعد ذلك اثبات كونه عدلا وحكيما ٠ وما لم نثبت وجوده أولا فكيف يصح لنا الحديث عن عدله وحكمته ؟ فالحديث عنهما فرع عن اثبات وجوده وما لم يثبت الأصل فلا يصح الحديث عن الفرع ، واثبات كون الانسان فاعلا هو الطريقة الى اثبات ذلك ٠ فكيف نرده اذن ؟ وليس معنى ذلك أن المعتزلة لم يستخدموا الآيات القرآنية فى تاييد مذهبهم بل قد استدلوا بها لكن على طريق الاستئناس واثبات أن ما معهم من قضية معقولة لم تناقضها الآيات المنقولة وهذا يؤكد صحة مذهبهم فى هذه القضية ٠ اما استدلال الأشاعرة بالآيات القرآنية فليس على طريق الاستئناس كما فعل المعتزلة بل كان الاستدلال على صحة المذهب وتاييدا له ٠ وهذا لا يصح ما لم يثبت أولا صدق الرسول فى دعواه كما سبق كون الله حكيما وعدلا ، وهذا لا يصح منهم ما لم يثبتوا الانسان فاعلا فى الشاهد ٠

رابعا : يفرق المعتزلة بين فعل الانسان الاضطرارى الذى لا دخل له فيه وبين الفعل الاختيارى الذى يرجع فى وصفه الى العبد واحواله ٠ فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد به ، ولا يصح مساءلته عنه ٠ فلا يقال للطويل لم طالت قامتك ، ولا لم قبح وجهك ، ولا لم عميت عينك ، ولا يحسن منا ذلك ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالم لما ظلمت لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الانسان عكس النوع الأول (٣) كما يفرقون فى الفعل الواحد بين ما يمكن ان يضاف الى العبد ويصح نسبته اليه وبين ما يمكن ان يضاف الى الله ولا تصح نسبته للعبد ، فقدرة الانسان تقترف السبب الموجب للفعل فيحدث الفعل بهذا السبب والسبب من العبد والفعل من الله ٠ والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التى هى فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل ونحن « لا نذم أحدنا على الاماتة والغرق والحرق وانما ذممناه على مقدمات ذلك ٠٠ الا ترى ان من وضع صبيا تحت البرد ليموت فان ذمنا اياه ليس على الأماتة وانما هو على القائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من القى صبيا فى تنور ليحرقه الله تعالى فاننا لا نذمه على الاحراق الموجود من قبل الله تعالى وانما نذمه على تقريبه من جهة النار والقائه فيها (٤) ٠

ففاعلية الانسان كامنة فى المقدمات وتجميع الأسباب بعضها الى

---

(٢) شرح الأصول الخمسة : ٣٥٥ ٠
(٣) شرح الأصول الخمسة : ٣٣٢ ٠
(٤) شرح الأصول : ٣٣٣ ٠

بعض ينتج عنها مسبباتها • فلا تقول لم أمت الصبى ولا لم أحرقته ولكن تقول لم وضعته تحت البرد ولم قدمته الى النار •

وعملية التقريب الى النار أو وضع الطفل فى البرد فعل الانسان ، أما الاماتة بالبرد أو الاحراق بالنار فهذا خلق الله سبحانه •

ولما كانت الأفعال تنسب الى أسبابها المباشرة لها فانه صح أن يقال أن فلانا هو القاتل للطفل والمحرق له • باعتبار أنه كان سببا مباشرا فى ذلك ، ومن هنا صحت لنا مساءلة المجرم المذنب • وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصى فى الآخرة • وصح كون الانسان فاعلا على سبيل الحقيقة لأنه لما اقترف السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضرورة لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلته فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فان الله قادر على ابطالها ولكن ليس ذلك فى الأحوال العادية أو فى القوانين الكونية التى من شأنها الثبات والدوام والتلازم بين الأسباب والمسببات ضرورى الوجود حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنسبة للمستقبل • فاذا أخذ العبد فى السبب انه يطمئن الى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج • من هنا كان اقتراف السبب موجبا لسريان حكم الفعل على العبد خيرا كان أو شرا • فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات لأن ذلك ليس قانونا كونيا بل يحدث ذلك فى موقف معين ولظروف خاصة به فلا عبرة بذلك فى الأمور العامة التى تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم •

وهذه الأمور الأربعة يجب أن نفهم موقف المعتزلة فى ضوئها لأنهـا مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم ، فلا نخرج باللفظ عن معناه الذى اصطلحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقا فى التعبير عن حقيقة مذهبهم • والذى أريد أن أخرج به من ذلك أن المعتزلة اذا قالوا ان الانسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الابداع من العـدم ، لأن ذلك لله وحـده ، وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العـرض فجعلوه من مقدور الانسان • واذا قالوا ان الانسان قادر على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الانسان تزاحم قدرة الله فى الفعل ، بل ان لكل قدرة مقدورها المناسب لها فى الكمال أو النقص واذا قالوا ان الانسان قادر على أفعاله فلا يعنى بذلك أنه شريك لله فى ملكـه فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على ابطالها ومنعنا منها « ••• ولذلك قلنا ان كل ما نملكه فهو الملك لنا » (٥) ، والله قد وهب الانسان قدرة واستطاعة صالحة

(٥) المغنى : ٢٩/١١ •

لفعل الشيء وضده ، وحريته تكمن فى اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل فى حدود قدرته والله تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط أما ما هو خارج عن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك . هذه أمور تعتبر محل اجماع بين المعتزلة يجب توضيحها فى موقفهم من قضية أفعال العباد حتى لا ننخدع بحملة الأشاعرة ضدهم فنقع فى الخطأ فى فهم مذهبهم .

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم فى تحديد دور الفاعلية الانسانية فى الفعل ، فذهب الجاحظ وثمامة بين أشرس ومعمر بن عباد السلمى وبشر ابن المعتمر الى القول بأن لا فعل للانسان الا الارادة فقط ، وجميعهم ما عدا ثمامة على أن الفعل يصدر عن الجسم بمقتضى طبعه وخلقته كالسمع من الأذن والبصر من العين والسير من القدم والنطق من اللسان .

أما ثمامة فذهب الى أن الحوادث ما عدا الارادة حدث لا محدث له (٦) وخالفهم فى ذلك القاضى عبد الجبار لأن مضمون هذا القول يعنى أن الفعل يكون بالطبع وليس بالاختيار وجعل هذه الحوادث فعلا للانسان (٧) .

وذهب النظام الى القول بأن كل ما يدخل فى حيز القدرة الانسانية فهو من فعل الانسان ، وما جاوز قدرته فلا يعد من فعله بل يكون خلقا لله ، والطبع الذى يتحدث عنه المعتزلة ليس هو فعـل الطبيعـة الذى يقول به الطبائعيون من الفلاسفة الذين يرجعون فعل كل شيء الى الطبيعة لأن ذلك يلزم عنه الحتم والاضطرار وينفى الاختيار تماما . وهذا يناقضه مذهب المعتزلة ، وانما يعنون بالطبع الفطرة أو الخلقة التى خلق الله الأشياء عليها ، يقول الجاحظ فى توضيح فكرته عن الطبع :

اعلم ان الله خلق خلقه ثم طبعهم على حبه اجترار المنافع ودفع المضار ، وهذا فيهم طبع مركب وحيلة مفطورة . فهذه الغرائز تجمعها خلتان : غرائز فى الفطر وكوامن فى الطبع جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة (٨) .

وليس معنى هذا أن الطبـع يعنى القهـر والاضطرار كما ظن معتزلة البصرة ، لأن الجاحظ لا يشك فى حرية الانسان واختياره ، وهو يعطى لقدرة الانسان واستطاعته أهمية كبيرة فى التأثير فى أفعاله فليس طبـع الانسـان على حب النسـاء يعنى الجبر على الزنى وليس طبعه على حب

---

(٦) شرح الأصول الخمسة : ٣٨٨ .
(٧) المرجع السابق ، المحيط ٣٨٠ .
(٨) انظر رأى العلاف فى : مقالات الاشعرى ٢/٨٠ .

الطعام يعنى جبره على اكل الحرام « ... وانما جعلت فيه استطاعة هـذا وذاك فاختار الهوى على الرأى » ، ولم يكن معنى طبعه على شىء معين انه مجبر على نوع واحد من الفعل بل يملك من الاستطاعة ما يختار بها الشىء أو ضده .

واذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعـل الاضطرارى والاختيارى حين يجعلون الفعل الاختيارى مناطا لمسئولية ومجال الحرية والاختيار فانهـم يفرقون فى الفعل الاختيارى نفسه بين نوعين من الأفعال .. هما أفعـال الجوارح وأفعال القلوب ، فأفعال القلوب لا قدرة للعبد على الاختيـار فيها لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للفاعل ولا يجرى عليها حكم تكليفى كالأمر أو النهى لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل الى العبد أن يعلم كيفية احداث الفعل وهذا لا يتوفر فى أعمال القلوب .

أما أفعـال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعـال المباشرة والأفعـال المتولدة وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة فعل للانسان وحادثة من جهتـه وهو مسئول عنها ، ولم يهمل المعتزلة أثر الدواعى الخارجية فى التأثير على الانسان والظروف الخارجية التى قد يبلغ أثرها حد الالجاء أو الاضطرار الى الفعل لكن أثر هذه الدواعى والظروف الخارجية لم يعف الانسان من مسئوليته عن افعاله لأنها واقعة بقدرته ومسببة عنها ومتعلقة باختياره هو ، وليست قوة الداعى تبلغ حد الالجاء بحال ما بدليل أن قوة الدواعى ليست هى الموجدة للفعل أو المؤثرة فيه (٩) .

الفعـل المتولد :

أما الأفعال المتولدة عن فعل آخر سابق عنها فقد اختلف فيها المعتزلة فذهب الجاحظ الى أن الانسان لا يملك عنصر الاختيار فى الفعل المتولد الا عند ارادته له فقط ، أما الحركات وما شاكلها فانها تحدث بمقتضى طبع الأشياء التى تحركت عن الفعل المتولد .

وذهب النظام ومعمر الى أن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فانها تحصل فيها بطبع المحل المنفعل بالحركة وليس بطبع المحل الفاعل لها .

وذهب ثمامة بن أشرس الى أن الارادة فقط هى التى تحدث باختيار الانسان . أما الحوادث التى تقع بعد ذلك فهى حدث لا محدث له ، والشبهة التى يتمسك بها هؤلاء انهم قالوا ان الفعل الذى ينسب الى العبد لابد أن

---

(٩) أنظر المغنى : ٨/١١١ .

يكون باختياره ، وقالوا في الوقت نفسه بوقوع المراد عند حدوث ارادته كما قالوا يجب وقوع المسبب عند حدوث مسببه · لذلك لم يقولوا بتعلق الفعل المتولد بفاعله وانما أخرجوه عن التعلق بفاعله ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من جعله حدثا لا محدث له ، ولو أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيها مدخل فيقع مرة بأن يختار للفاعل ما هو كالسبب والواسطة فيه ، ولا يقع بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة · ومتى أراد الفاعل السبب فانه يجب حصول مسببه ، ومتى وجب حصوله عند حصول سببه وزوال مانعه يكون حاله حينئذ كحال المبتدىء عند تكامل الدواعي فانه يحصل لا محالة لا فرق بينه وبين الفعل المباشر (١٠) ·

ثم ان الفعل المتولد لا يفترق عن الفعل المباشر من ناحية استحقاق المدح والذم كما ان أحوال الفاعل تؤثر فيه كقوة الدواعي مثلا فانها تتعلق بالفاعل وتؤثر في الفعل ثم ان الفعل المتولد قد يكون على خلاف مقصود الفاعل · فقد يضرب الصياد بسهمه ليصطاد فريسته فاذا بها تصيب انسانا فتقتله · وهنا نجد أن المسئولية ذات شقين ، الشق الأول يمثل الجانب الدنيوى أو القانونى من الفعل وهذا يتمثل في قيمة ما حل بمن أصيب بالسهم على سبيل الخطأ · وهذه القيمة المادية قد فصلتها كتب الفقه ومسائل الفروع وهي وجوب الدية مثلا على العاقلة · أما الشق الثانى من المسئولية فيتمثل في الجانب الأخروى والدينى منها أو الجانب الأخلاقى · وهنا نجد أن المسئولية تناط بالنية والقصد من الفاعل فلا يستحق الذم في الدنيا ولا العقاب في الآخرة لأن النية لم تتوفر لقتل المصاب « والله لا ينظر الى صوركم ولا الى أجسامكم ولكن ينظر الى قلوبكم وأعمالكم انما الأعمال بالنيات ولكل امرىء ما نوى » وليس ما عمل ·

وهناك ثلاث حالات يجازى فيها المرء على عمل غيره من الأفعال المتولدة عن فعله هي :

١ ــ أن يكون للانسان تسبب مقصود في عمل الغير بالأمر به أو الايحاء اليه فلا يكون مسئولا عن الأمر والايحاء فقط بل يتحمل في ذلك شطرا من جزاء العمل · فالدال على الخير كفاعله ، والأمر بالسوء والفحشاء كذلك ·

٢ ــ أن يكون للعبد تسبب في الفعل لمجرد مكانته الاجتماعية أو قدرته السلوكية لغيره ، فمن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة وكذلك من سن سنة سيئة ·

---

(١٠) شرح الأصول : ٣٨٨ ·

٣ ـ أن يكون هناك تسبب غير مباشر فى فعل الغير كان يكون سبب انتشار الشر والفسق سكوتنا عن محاربته فيشيع ذلك فى المجتمع ، فان السكوت على الباطل نوع من محاربة الحق ، والساكت عن الحق شيطان أخرس ٠

وهذا يدل على اتساع مسئولية الفرد تجاه المجتمع (١١) لوجوب محاربته الأمراض الاجتماعية التى قد تظهر وتشيع بين أفراده ٠

أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم :

يقدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة عن صحة مذهبهم فى أن الانسان قادر على خلق أفعاله وانه حر فى اختيارها ٠ وموقف المعتزلة تجاه اثبات صحة مذهبهم ذو شقين : الشق الأول يتمثل فى البرهنة على صحة المذهب عقلا وشرعا ٠ أما الشق الثانى فيتمثل فى نقض مذهب خصومهم من الأشاعرة والجهمية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون اليها أو كاسبون لها ٠

وتتنوع البراهين التى يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الذى يصدرون عنه ويعتبرونه مؤثرا فى صحة مذهبهم غير انها تنحصر جميعها فى نوعين من الأدلة هما الأدلة العقلية والأدلة النقلية ٠ أما الأدلة العقلية فيمكن اجمالها على النحو التالى :

١ ـ دليل أخلاقى :

يلجأ المعتزة الى المسئولية الأخلاقية لكى يبرهنوا بها على حرية الانسان فى فعله وقدرته عليه ، فان العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأقطع لا يقدران على حمل السلاح مجاهدة عن الوطن وأنهما لا يستحقان بذلك ذما ولا لوما من المجتمع ، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فانه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء ، وكذلك المضطر الى فعل القبيح أو ترك الواجب فان المكره على فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختارا فانه يستحق الذم ، وليس ذلك الا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحال المختار والقادر ٠ فان المسئولية الأخلاقية كافية فى حال القادر المختار ومنفية فى حال العاجز المضطر ، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسىء على الفعل الاختيارى فقط ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه قصير

(١١) أنظر المسئولية فى الاسلام : د٠ محمد عبد الله دراز : ١٨ ـ ٢٩ ٠

القامة أعمى ، ولا نمدح من خلق حسن الهيئة طويل القامة لأن المعنى الأخلاقي لا مدخل له في الأفعال الاضطرارية وهذه التفرقة توضح لنا أن الانسان حر في فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسيء ولا مدح المحسن (١٢) .

٢ - دليل وجداني شعوري :

يعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلي الذي يشعر به كل انسان حين يريد أن يفعل شيئا ما ، فانه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفي حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه ، فلولا وجود الداعية الى الفعل بأن يقع على وجه دون وجه وفي وقت دون وقت وفي مكان دون مكان لما فعل شيئا فمتى اشتد جوع المرء أسرع الى تناول الطعام مادام ذلك ممكنا له ، ومتى اعتقد أو ظن ظنا راجحا ان في الطعام سما فانه يمتنع عن تناوله . وهكذا في جميع الأفعال ، فمتى وجد الداعي وامتنع الصارف ترجح جانب وجود الفعل فيوجد حسب قصدنا وداعيتنا اليه فاذا وجد الداعي الى القيام حدث القيام ولا يختلف الحال في ذلك الفعل عن بقية الأفعال ، فانك قد تفضل الذهاب الى عملك مترجلا في وقت ما بينما تفضل الذهاب راكبا في وقت آخر . وقد تفضل عدم الذهاب في وقت ثالث ، والفعل يقع حسب دواعيك أنت في كل الحالات وليست حسب دواعي انسان آخر . وهذه أمارة كون الفعل موقوفا علينا وعلى دواعينا فيقع بحسبها . وهذا يعني أن العبد خالق فعله وان الفعل واقع من جهته وبحسب قصده وعلمه وقدرته وهذا كله يؤكد حرية الانسان في فعله وانه يقع عند اختياره له ويمتنع عند كراهته له . وهذا ينفي الجبر عنه (١٣) ، وهذه الطريقة يعرفها المعتزلة بأنها طريقة الاستمرار بمعنى استمرار حدوث الفعل مادام الداعي اليه موجودا والعائق عنه ممتنعا .

٣ - دليل واقعي :

يقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخارجي من صنع الانسان وفعله وهو في الوقت نفسه يؤكد لنا أن الانسان نفسه هو صانع واقعه ومسئول عنه فأنت اذا أردت أن تكتب وكنت جاهلا بالكتابة فانها لا تقع منك

---

(١٢) أنظر : المختصر في أصول الدين : ٢٠٨/١ رسائل أصول ، شرح الأصول ٣٣٢ ، المغني ١٩٣/٨ ، نهاية العقول للرازي ١٣٨/٢ .

(١٣) شرح الأصول : ٣٣٧ - ٣٤٠ ، المختصر في أصول الدين ٢٠٨/١ رسائل العدل نهاية العقول ١٣٨/٢ .

ولو أراد أحد البناء فان الذى يقع منه هو البناء وليس الكتابة مثلا ولو اراد انسان ما حمل الجبال لم يقع ذلك منه ولاستهجن العقلاء منه ذلك لأن ذلك خارج عن حدود قدرته ، كما أن الأفعال التى يأتيها تحتاج فى ايجادها الى آلات وقدر وتوفر الشروط وارتفاع الموانع ٠

فاذا أراد الرمى مثلا فلابد من قوس وآلة وألا يكون بينه وبين المرمى حاجز وأن يكون عالما وقويا على ايصال القوس ليبلغ المرمى بشدة فيؤثر فيه ٠ هذه كلها أمور معتبرة فى تحصيل الفعل وايجاده فى الخارج ، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد لما كان هناك حاجة الى هذه الشروط لأنه قادر لذاته أما الانسان فيحتاج فى تحصيل مقدوره الى هذه الأمور لأنه قادر بقدرة ، وفرق كبير بين النوعين ٠

ثم ان الواحد منا قد يطلب من آخر فعلا ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك الا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص ويعلم انه هو الذى يحدثه اذا أراد وقد يمتنع عنه اذا كره ٠ لذلك فانه يتلطف فى الطلب منه ولولا وجود العلم الضرورى لدينا بأن العبد حر فى فعله وانه محدثه باختياره لما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئا أصلا ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية (١٤) ٠

٤ ـ دليل اجتماعى :

لو صح أن الانسان جبر فى فعله وانه لا خيار له فيما يأتيه من أفعال وانها كلها من خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرما على اجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأنه كيف يقر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينتهى عن المنكر من لا يستطيع الانفكاك عنه مع ان صلاح المجتمعات الانسانية قائم على مبدأ الأمر والنهى والترغيب والترهيب ٠

ثم كيف نطالب المرء بحمل السلاح ذودا عن وطنه واعلاء لشأن دينه اذا هو قد احتج بأنه لا يستطيع فعل ما يؤمر به وكيف نقيم الحجة على المجرم والمذنب والكافر اذا هم قد احتجوا علينا بأن فعلهم مخلوق فيهم وليس خلقا لهم ، فان من حقهم أن يقولوا لنا : لماذا تجاهدوننا ؟ فان كان جهادكم ايانا على مالا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب ، وان كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له ، ولو وجب هذا الجهاد ـ والحال ما ذكرناه ـ

---

(١٤) أنظر المختصر فى أصول الدين ٢٠٨/١ ، نهاية العقول ١٣٨/٢ ٠

لكان انما يجب لله (١٥) ، ثم لماذا تشرع الحكومات قوانينها فى عقاب الخارجين عليها اذا صح لهم أن يحتجوا بأن أفعالهم مخلوقة فيهم وأنهم مجبرون عليها ولا خيار لهم فيها اذ لولا حرية الانسان لما كان هناك معنى لمثل هذه الأمور ٠

٥ ـ أدلـة دينيـة :

أعنى بهـذا النوع من الأدلة تلك التى تعتمد أساسا على الاستنباط العقلى القائم على الاعتقاد الدينى فى وجود الله لأن المعتزلة يقيمون مذهبهم فى العدل والتوحيد على أسس عقلية فهم قد استدلوا على وجود الله بناء على اثباتهم الفاعل فى الشاهد ٠ ثم استدلوا على عدل الله وحكمته بأدلة عقلية واضحة لا ترقى اليها الشكوك ، فليس المراد هنا الأدلة النقلية التى تعتمد على مجـرد النص على أن الانسان حر فى أفعاله أو أنه خالق فعلـه لأن الاستدلال بالسمع على مثل هذه القضايا غير جائز فى مذهب المعتزلة لأنه لابد أن يثبت أولا عدل الله وحكمته ٠ وهذا أمر يتوقف على اثبات أن كل حادث لابد له محدث فى عالم الشـهادة ليصبح لهم قيـاس الغائب على الشاهد فى ذلك ، وهذا يتوقف على اثبات أن الانسان فاعل لفعله فيكون اثبات عدل الله وحكمته متوقفا على اثبات أن الانسان فاعل لفعله ، ويكون الاستدلال بالسمع متوقفا على اثبـات العدل والحكمة ، وهـذا يؤدى الى الدور الباطل ٠

والأدلة الدينية التى يلجأ اليها المعتزلة ترجع فى جملتها الى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقبح ، عدل لا يظلم ، وأفعال العبـاد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل ، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهى كذلك ، فكيف يكـون عدلا حكيمـا ؟ وكيف ننزهه عن ذلك اذا كان فعل له ٠

ان الايمان بالحكمة الالهية يعنى أن الله لا يفعل العبث أو القبيح ، واذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وان العبد مجبر فى فعله ٠ فأى فائدة تكون فى بعثه الرسل وانزال الكتب وكيف يرسل الرسول الى من لا يستطيع أن ينفذ أوامره ونواهيه ، فاذا كان هو الخالق للكفر فى الـكافر فما معنى أن يرسـل اليه رسـولا يدعوه الى الايمـان وما معنى التكاليف لو صح انه لا خيار للانسان فى فعله ٠ أليس فى هذا القول نفى للتكليف الشرعى ؟ أليس فى ذلك تجويز للعبث على الله ؟ ثم لماذا يتوعد الله

(١٥) شرح الأصول : ٣٣٦ ٠

العاصى المذنب اذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد فى ذلك ؟ ألا يتضمن هذا القول ابطالا للوعد والوعيد والثواب والعقاب ؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله لحكمة متقنة مرتبة على غاية من الاتساق ، وان لم يكن العبد ملما بكيفيتها فيجوز أن تقع القراءة والكتابة من الرجل الأمى فى الأحوال العادية والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك ، فان فى أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجل مقام الحكمة الالهية عن أن ترتبط به · فما ترى فى خلقه تعالى من تفاوت (١٦) ·

ثم ان الايمان بالعدل الالهى يقضى بأن يكون الانسان حرا فى فعله مادام ان الله سيحاسبه عليه ثوابا أو عقابا ، لأنه كيف يصح ان يخلق الله الكفر فى الكافر ثم يعاقبه عليه فى الآخرة ، انه لو صح ذلك لصح لنا ان نرضى بالكفر والمعصية ماذام الله خالقهما وكيف يجوز ذلك مع اجماع المسلمين على أن الواجب مجاهدة الكافر والعاصى وعدم الرضى بذلك ·

ومن جهة أخرى كيف يتحقق العدل الالهى اذا كان الله يتوعد العاصى والمذنب بالعذاب الاليم على شىء لم يفعله · أليس فى ذلك نسبة الظلم الى الله تعالى ؟ أليس ذلك تجويرا له ؟ ان أحدا من الخلق لا يرضى لنفسه بأن يشرعها بفعل ما تنفر عنه الطباع لعلمه بقبح ذلك · فكيف تنسب أفعال العباد الى الله تعالى وهى فى معظمها ظلم وجور وفسوق وكذب ، ولو كان الله خالقها لوجب وصفه بذلك (١٧) والله تعالى منزه عن أن يوصف بقبيح الصفات ·

ان القول بالعدل الالهى يتناقض مع القول بأن الله خالق أفعال العباد أو أنه الجاهم اليها ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة · لذلك فان المعتزلة كانوا أحرص الفرق الاسلامية تأكيدا على حرية الانسان واختياره انطلاقا من مفهومهم للعدل الالهى ·

وهكذا يقدم المعتزلة كثيرا من الادلة التى تعتمد فى معظمها على الاحساس الشخصى بالفعل فان أى متأمل لافعاله وكيفية حصولها لا يستطيع ان يحكم بأن الفعل يقع حسب قصده ودواعيه وينتقض بحسبها أيضا وان فعله متعلق به هو وليس بغيره · ومن جانب آخر نجد ان حسن التكليف والأمر والنهى والثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا يصح عقلا إلا اذا كان العبد حرا فيما يفعل أو يترك ولو لم تثبت حرية الانسان فى فعله لما حسنت التكاليف ولا الأوامر والنواهى ولما حسن تعلق الثواب والعقاب بها وهذا يتعلق بالعدل والحكمة الالهية ·

---

(١٦) أنظر المحيط : ٣٤٠ ـ ٣٤٨ ، المغنى ١٨٥/٨ ، ٢١٧ ، شرح الأصول ٣٣٦ ·
(١٧) أنظر شرح الأصول : ٣٤٤ ـ ٣٤٥ ، المغنى ١٩٦/٨ ، ٢٤٩ ·

أما الأدلة النقلية التى يستدل بها المعتزلة فيمكن ان تعد أدلة مكملة للاستئناس بها ولبيـــان أن مذهب المعتزلة لا يناقض النص القرآنى وهذه الآيات نوعان فمنها ما نشير الى ان أفعال العباد واقعة من جهتهم ومنها ما يدل على ان الله لا يخلق أفعال العباد . ولا أريد ان استطرد هنا بذكر العديد من الآيات التى وردت فى كتبهم لان ذلك قد يطول بنا الحديث عنه ممـــا يخرجنا من مقصودنا ويكفى الحديث عن ذلك على سبيل الاجمال .. فمن آيات النوع الأول التى تشير الى أن أفعال العباد واقعة منهم :

(أ) كل ما ورد من الآيات فى التكليف والأمر والنهى والزجر والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم . ومن ذلك مثلا « وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى » وقوله « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم » وقوله « جزاء بما كانوا يعملون » و « وما لكم لا تؤمنون بالله » .. الخ .

(ب) الآيات التى تنسب الأفعال الى العباد مباشرة : أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، قد أفلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون ، وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة .. الخ .

(ج) آيات تشير الى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقدوة لأممهم وجعلهم أئمة يعنى حرية الفاعل واختياره لأن الله لو جعل المرء مضطرا الى طاعتـــه لم يكن لفعل الأنبياء أثر فى قدرتهم من ذلك أولئك الذين هدى الله فبهداهم أقتده ، انى جاعلك للناس اماما ... الخ .

(د) آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى : فتبارك الله أحسن الخالقين ، ولم يصح أن يقال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد اله سواه ولكن صح أحسن الخالقين ، وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند اطلاقه إلا مضافا الى الله .

أما آيات النوع الثانى التى تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده فمنها :

(أ) ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت « بمعنى اثبات الحكمة لك فى فعله وأفعال المخلوقين وليست كذلك لاشتمالها على القبيح والظلم والكذب لذلك لم يجز ان تكون من خلقه .

(ب) ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا « وهذا ينفى ان يكون فى خلقه باطل كما يحصل فى تصرفاتنا . وهذا ينفى نسبتها الى الله تعالى .

(ج) الذى أحسن كل شىء خلقه : قال القاضى ان الحسن ضد القبيح والآية تدل على ان الله احسن فى كل شىء خلقه ولما كان فى أفعال العباد ما لا حسن فيه فقد امتنع نسبتها اليه تعالى(١٨) ٠

وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضى عبد الجبار الاستئناس بها على أن العبد خالق فعله لكنها فى مجموعها لا تخرج عن معنى اثبات العدل والحكمة لله تعالى وان اثباتذلك عقلا ونقلا يعنى ان العبد حر فى فعله ٠

ثم كان على المعتزلة بعد ذلك ان يوضحوا موقفهم من الآيات الواردة فى القرآن الكريم والتى ينسب فعل العبد الى الله تعالى والتى يحتج بها الجبرية على مذهبهم فهنـاك آيات كثيرة قد يفهـم منهـا معنى الجبـر والاضطرار ٠ وموقف المعتزلة ازاء هذا النوع من الآيات لم يخل أحيـانا من تأويل الآية على غير معناها حتىلا تناقض الآية ما يذهبون اليه فمثـلا تقول الآية الكريمة « الله خالق كل شىء » ولفظ شىء هنا عاميتناول كل مسمياته ومنها أفعال العباد ٠ لكن المعتزلة خصصوا ذلك بخلق السموات والأرضوالليل والنهار والشمس والقمر وما أشبه ذلك ولم يرد انه خلق الكفر والظلم والكذب ٠

وكذلك قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » ، يتأوله المعتزلة على معنى أن الله أخبـر عن ابراهيم انه يقـول لقومه « ستنحتون الخشب ثم تعبدونه والله خلقكم وخلق الخشب الذى ستنحتونه صنما » فسمى الصنم عملا لهم وان كان العمل هو ما حل بالصنم من النحت والتشكيل وليس المعنـى ان الله خلقكم وخلق عملكم الذىتعملونه فى الصنم ٠ والحقيقة انه ليس هناك ما يمنع هذه الآيات عن اطلاقها وعمومها ٠ فانه لا شك ان الله خالق كل شىء ٠ وليس معنى ذلك نفى حرية العبد فى فعله لأن المعتزلة انفسـهم يفرقون بين معنى الخلق مضافا الى الله وبينه مضافا الى العبـد ، فالله خالق كل شىء من العدم ومنها أفعال العباد ٠ والعبد فاعل لفعله حقيقـة ولا تناقض بين المعنيين (١٩) ٠

وأما قوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم الا فى كتاب من قبل أن نبرأها » فليس المقصود بذلك أفعال العباد وانما المراد بها ما ينزل بالعباد من الشدائد والبلاء من قحط وغيره ٠ ولذلك ذكر فيها الأرض

---

(١٨) انظر فى ذلك شرح الأصول الخمسة : ٣٥٤ ـ ٣٦٣ عند القاضى عبدالجبار ٣٤٦ ـ ٣٤٧ ٠

(١٩) انظر المختصر فى أصول الدين ١/٢١٤ ـ ٢١٥ رسائل العدل ، انقاذ البشر ٠

وانفسنا جميعا ثم قال بعدها « لكيلا تأسوا على ما فاتكم » وهذا يعنى ان جميع ما يصيب العباد فهو معلوم له سبحانه وان التحرز وان كان واجبا فانه يجب على العبد أيضا ألا يتحسر على ما فات (٢٠) ٠

أما الآيات التى تفيد ان الله يهدى المؤمن ويضل الكافر والظالم وهى كثيرة الورود فى القرآن الكريم ٠ فان المعتزلة يتأولون ذلك على معنى انه حكم بالهداية للمؤمن بأن سماه مهتديا وحكم بالضلالة على الكافر بأن سماه ضالا ، وكذلك قوله « ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا » ، أى لا تحكم علينا بذلك (٢١) ٠ ومن الواضح أن هذا التأويل لا يمثل حلا مقبولا للمشكلة بقدر ما هو هروب منها ولم يخل موقف المعتزلة فى هذه القضية من تعصب للمذهب أكثر من تعصبهم للبحث عن الحقيقة التى هى مطلب الجميع من هنا فقد ألزموا الأشاعرة كثيرا من الالزامات التى لم يقولوا بها ولم يقصدوها وان كان كلامهم يؤدى اليها الا أنه يجب أن نعلم أن لازم المذهب ليس بمذهب ولقد صرح القاضى عبد الجبار فى كتابه المغنى بأن هدفه من الزام الأشاعرة كثيرا من الأمور التى لم يقولوا بها ليس المقصد به بيان وجه الحق فى المشكلة بقدر ما يقصد من ذلك بيان جهل الخصم وخروجه عن الملة ٠ ويقول القاضى عبد الجبار : أعلم أن كثيرا مما يلزمون به المقصد منه الابانة عن خروجهم من الاجماع وارتكابهم ما يقضى الدين خلافه ، لأن الذى يلزمون دون ما يذهبون اليه ولو التزموا ذلك لكان أعظم من قولهم « والآن فقد عظم خطؤهم حتى بلغ حد الكفر » لأن الذى يصف الله بأنه خالق أفعال العباد يكون قد وصفه بالظلم والكذب من أفعال العباد ، ومعلوم أن الأشاعرة لم يصفوا الله تعالى بالظلم أو الكذب وانما هذا الزام لهم من المعتزلة(٢٢) ٠

« والأشاعرة لم يقصدوا بقولهم ان الله خالق أفعال العباد ان يكون الله موصوفا بها كما ألزمهم المعتزلة وانما قصدوا اثبات عموم المشيئة واطلاق القدرة كما سيأتى ٠

نقد موقف المعتزلة :

لابد لنا من كلمة نوضح بها حقيقة الموقف تجاه هذه القضية ٠ فلقد هوجم المعتزلة من كثير من مفكرى الاسلام وشنعوا عليهم فى قولهم بحرية الانسان واتهموا بأنهم خارجون عن الملة ، وهذه الاتهامات كانت قاسما مشتركا بين معظم المفكرين الذين لم يأخذوا بمنهج المعتزلةالكلامى ٠ فلقد

---

(٢٠) المغنى ٩٨٨ ـ ١٠٣٠ ٠
(٢١) المغنى : ٣١٦/٨ ٠
(٢٢) المغنى : ٣١٢/٨ ٠
(٢٣) المغنى : ٢٠٨/٨ ـ ٢١١ ٠

هاجمهم ابن تيمية وابن القيم والطحاوى وابن حزم والأشاعرة وغيرهم ٠

والحقيقة ان موقف المعتزلة يحتاج الى مزيد من الفهم والتأمل من الخصم حتى نكون أكثر انصاحا ٠ ولعل المقدمات الأربعة التى بدأت بها الحديث عن موقف المعتزلة قد تلقى لنا ضوءا نستطيع منه أن نتفهم مقصد المعتزلة من تأكيدهم على القول بحرية الانسان وماذا كان مقصدهم من القول بالقــدرة والاستطاعة ٠ فلم يصرح واحد منهم بأن العبد شريك الله كما اتهمهم بذلك خصومهم ولم نقرأ عن أحدهم انه حاول أن يضيق من اطلاق القدرة أو يحد من عموم المشيئة ـ واذا كانوا قد أجازوا اطلاق لفظ الخلق أو الاختراع على الله وعلى الانسان فان خصمهم لا يملك حجة تمنع من اطلاق ذلك على الانسان بل ان الحجة فى ذلك مع المعتزلة لانهم يفرقون فى الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للانسان ويميزون بين معنى الخالق مضافا الى الله وبينه مضافا الى الانسان وهم يؤكدون فى الوقت نفسه بأن اللفظ عند اطلاقه فانه ينصرف بمعناه الى الله الخالق ومقدورات العبد أو خلقه ليس الا الاعراض فقط التى هى الحركات والسكنات المتمثلة فى أفعاله ٠

ان المعتزلة لم يقصدوا اطلاقا من قولهم بحرية الانسان أن يحدوا من قدرة الله تعالى كما اتهمهم الأشاعرة وانما قصدوا تثبيت معنى كمال العدل الالهى وهم يعترفون على لسان القاضى عبد الجبار بأن الله مالك أفعال العباد من حيث انه يقدر على ابطالها ومنعهم منها (٢٤) لأن الله هو الذى وهب العبـــد القدرة والاستطاعة على الفعل ، وهو الذى يخلق الدواعى ويمنع الصوارف من الفعل والذى يقصده المعتزلة من وراء ذلك هو تأكيد حرية المرء ليحسن لنا ان نسائله عن نتائج أفعاله ونحاسبه على الأهمال فيها ان هو قصر أو تباطأ واذا لم تتوفر للانسان حريته فى فعله فلا تصح مساءلته ولا محاسبته عن نتائج أفعاله ، فالهدف الأساسى عند المعتزلة هو المحافظة على المسئولية الخلقية والاجتماعية والدينية والسياسية فى ضوء من العدالة والحكمـــة الالهية ٠ ولا شك ان شرف المسئولية من أسمى المقاصد فى بناء المجتمـــع والمحافظة عليه ٠ ومع تأكيدنا على نبل الهدف عند المعتزلة فانه لابد أن نعترف بأنهم قد أخطأوا فى كثير من الوسائل التى ظنوا انها مؤدية الى هدفهم بالضرورة وهنا أمور لابد من بيانها ٠

أولا : ان موقف المعتزلة من أفعال العباد يقوم على مفهومهم للعدل الالهى وهم قد قاسوا أفعال الله على أفعال خلقه فى الحسن والقبح وهذا خطأ فليس كل ما كان ظلما من العبد يكون ظلما من الله ولا ما كان قبيحا من العبــد يكون قبيحا من الله ، ولو كان الأمر كما ذهبوا للزم ان يقبح منه أمور قد

(٢٤) المغنى : ١١ ٠

فعلها على مذهب المعتزلة . فان الواحد من العباد اذا أمر غيره بأمر ما وليست فيه فائدة وهو يعلم انه لا يفعله ثم توعده بالعذاب كان ذلك عبثا منه .. والمعتزلة يقولون ، ان الله خلق الكافر لينفعه وأمره بالايمان مع علمه بأنه يتضرر منه ولا ينتفع به فلو صح قياس فعله تعالى على أفعال عباده لصح منه ذلك . والمعلوم انه لا يفعل العبث ، وعلى أساس هذا الفهم لعدل الله تعالى قال المعتزلة بأن الانسان يستطيع بقدرته منفردا عن قدرة الله ان يأتي فعله وان الله لا يمنع الكافر عونا أمد به المؤمن ، وان نعمته على المؤمن والكافر سواء . ولا يجوز عندهم ان يقع الفعل الواحد مقدورا لقدرتين معا هما قدرة العبد وقدرة الله تعالى(٢٥) وهذا خطأ . فان امتناع مقدور واحد لقادرين مختلفين يكون صحيحا لو أن جهة التعلق كانت واحدة ويكون التعلق بالفعل بينهما على نحو من المزاحمة والممانعة . وهذا الدليل قد استعاره المعتزلة من دليلهم على التوحيد وهو دليل التمانع . واذا صح الاستدلال بذلك على التوحيد فانه لا يصح الأخذ به هنا ، لأن هناك الهين وهنا اله ومعبود وعبد عابد . ولو صح هناك القول بالممانعة فلا يصح هنا لأن العبد لا يمانع الرب قدرته وفاعليته وكان على المعتزلة ان يفرقوا فى ذلك بين جهة التعلق فى الفعل بالنسبة لله وبينها بالنسبة للعبد لأن جهة التعلق ليست واحدة وهو فاعل على الحقيقة ويقرون فى الوقت نفسه بأن الله خالق ذلك كله .

فالفعل يتعلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ولا يصح ان يتعلق من هذه الجهة بقدرة العبد كما يتعلق فى الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة احداثه وفعله ومن جهة احكامه وصفاته ، وهو من هذه الجهة لا يصح أن يتعلق بقدرة الله وما دامت جهة التعلق مختلفة فلا معنى اذن لتخصيص المعتزلة للآية « الله خالق كل شىء » بأنها لا تشمل أفعال العباد . وليس فى هذا ما يمس جوهر العدل الالهى فى شىء .

ثانيا : من أدلة المعتزلة ان الله لو كان خالقا لفعل العبد لصح ان يقع به ومنه الظلم والكذب والفسوق والله تعالى يتنزه عن ذلك . وهذا أيضا لا حجة فيه والموقف يحتاج الى شىء من التأمل ، فلا شك ان الله منزه عن الظلم والكذب والفسوق ولكن ليس معنى هذا انه غير خالق لها . والله تعالى خلق الأكل والماء والمشى ، ولا يوصف بأنه آكل أو شارب أو ماش ، وانما يوصف بذلك من فعل الأكل والشرب والمشى وهو الانسان . وهنا يجب ان نوضح أن مفعولات الله ومخلوقاته المنفصلة عنه والمباينة له والقائمة بغيره لا تجوز أن تجرى أحكامها عليه ولا يتصف هو بها ، وذلك كالمرض والجوع والعطش وأفعال العباد . فان الله خالق كل هذه الأشياء من العدم وهى مخلوقة

(٢٥) المغنى : ٨/١٠٩ .

له وقائمة بغيره فلا يجوز أن يتصف بها فلا يقال انه تعالى آكل أو جائع أو شارب كما لا يقال انه ظالم أو فاسق · لأن هذه الأمور يتصف بها المحل الذى تقوم به وتعود أحكامها اليه وهو الانسان ولا يجوز ان يتصف بها من خلقها فى غيره ، أما فعله القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلا كفعل الخلق والرزق والاحياء والاماتة فانه يتصف به وتعود أحكامه اليه سبحانه فيقال هو الخالق الرازق المحيي المميت · فاذا قيل ان الله خالق أفعال العباد فليس معنى هذا انه يجوز أن يتصف بها أو تعود أحكامها اليه · تعالى الله عن ذلك · بل تعود أحكامها الى الانسان الذى فعلها وقامت به وصارت فعلا له · من هنا فان جمهور أهل السنة يصرحون بأن الله خالق أفعال العباد حقيقة وأن العباد فاعلون لها حقيقة ولا منافاة بين الأمرين وليس فى ذلك ما يقلل من جلال الله ولا صفاته ومن لم يفرق فى هذه المسألة بين فعل الله القائم به وبين مفعولاته المنفصلة عنه فانه يلزمه أحد أمرين كلاهما محظور ، فهو اما أن يوصف الله بأفعال عباده وفيها الظلم والكذب ، واما أن ينفى عنه ما أثبته لنفسه من خلقه لكل شيء ، وكلا الأمرين على خطر عظيم (٢٦) لأن الله تعالى لا يوصف بشيء منمخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول أهل السنة أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق ، ويقولون ان خلق السموات والأرض غير السموات والأرض ، وقد علم بصريح العقل ان الله اذا خلق صفة فى محل كانت صفة لذلك المحل وليس لله ، فاذا خلق حركة فى جسم كان الجسم هو المتحرك وليس الله · واذا خلق لونا أو ريحا أو مرضا فأن الجسم القابل هو المتصف بهذه الأمور وليس الله فكذلك اذا خلق ارادة أو محبة أو بغضا كان الانسان هو المحب المريد المبغض واذا خلق فعلا للعبد كان العبد هو الفاعل فينسب الفعل اليه هو وليس الى الله ·

ثالثا : ان العلاقة الموجودة بين قدرة الانسان وفعلههى العلاقة الموجودة بين السبب والمسبب ، حقيقة انها علاقة ضرورية ولكنها فى الوقت نفسه ليست القدرة مستقلة بالتأثير فى مسببها وانما لابد أن ينضم اليها شروط أخرى يجب تحققها ويمتنع عنها العوائق المانعة من تأثيرها فى مسببها حتى تتم العلاقة ويتحقق وجود المسبب ، ذلك أن كل مسبب ليس مستقلا بالتأثير منفردا لأن له شريكا يعاونه وله أيضا ضد يمانعه فاذا لم تتم معاونة الأسباب الأخرى المشاركة وتنتفى الاضداد والعوائق المانعة لم يحصل المسبب فالمطر وحده لا ينبت النبات بل لابد أن تنضم اليه عوامل أخرى لا تقل فى تأثيرها عن المطر ، فلابد من اعتدال الهواء ، وكون التربة صالحة · فاذا نزل المطر وبذر النبات فى أرض جدباء وفى صخر فمن العبث أن ننتظر انبات الزرع لأن التأثير هنا منتف لانتفاء المحل القابل للاثر · والزرع لا ينمو ولا

---

(٢٦) أنظر فى نقد موقف المعتزلة : منهاج السنة لابن تيمية ٢/١٧ ، ٢٦١ ــ ٢٧٠، القدر : ١٢١ ــ ١٢٤ ·

يؤتى ثماره الا بتعهد صاحبه له وصرف الآفات المضرة عنه ، والطعام لا يغذى الانسان منفردا بل لابد من قابلية الجسم لنوع الطعام وسلامة الاعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وكل ذلك لا يفيد شيئا ما لم يكن الجسم قد صرفت عنه الآفات والعوائق ، وأفعال العباد فى علاقتها بقدرة العبد من هذا النوع ، فلا يتم تأثير القدرة فى مقدورها الا بتوافر أسباب كثيرة هى فى ذاتها خارجة عن قدرة الانسان لكنها فى الوقت نفسه معينة لها على تحصيل مطلوبها ، وبالاضافة الى ذلك فلابد من انتفاء الموانع عن التأثير وامتناع الضد المانع، فلا يتم المطلوب الا بوجود المقتضى ، والارتفاع المانع ، وكل سبب معين أو شرط مطلوب تحققه فى حدوث الفعل يعتبر جزءا من المقتضى العام للفعل ويكون مؤثرا فى أحداث الفعل بقدر حاجة الفعل الى تحصيله ومعاونته وليس فى الوجود سبب مقتض للفعل بذاته مستقل عن الأسباب المعاونة ، واذا كان بعض الباحثين يسمى الأسباب المساعدة شروطا والبعض يسميها مقتضيات فان هذا نزاع لفظى لا يلتفت اليه هنا لأن المقصود هنا هو بيان ان الفعل لا يحصل الا بتوفر هذه العوامل المساعدة لسببه ولا مشاحة فى تسميتها سببا أو شرطا وينبغى الا يصرف نظرنا هذا الخلاف اللفظى عن دور هذه الأسباب فى التأثير فى الفعل وتوقف الفعل عليها ٠ وحينئذ فلابد فى كل فعل من توفر ثلاثة أمور :

١ ـ وجود المقتضى التام للفعل ٠

٢ ـ توفر الأسباب المساعدة أو الشروط الخارجية ٠

٣ ـ انتفاء المانع العائق ٠

فاذا تحققت هذه الأمور فلابد من وجود الفعل اما أن يكون فى الوجود علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل ٠ ولا فرق فى ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها اذا تم لنا ذلك فليس من الصواب فى شىء ما يقوله المعتزلة من أن قدرة العبد تؤثر فى مقدورها على سبيل الاستقلال لأن علاقة القدرة بمقدورها كعلاقة الأسباب بمسبباتها فى ضرورة التلازم بينهما فاذا كان السبب لابد له من مسبب فان السبب ليس مستقلا بالتأثير فى المسبب ، ومما يوضح لنا هذه القضية أن أفعال الانسان الظاهرة ليست الا ترجمانا أمينا لما يدور بخاطره من عوامل وانفعالات وتفكير وارادة لأن كل انسان لا يقوم بعمله من فراغ بل يسبقه نوع من العمل العقلى يتقرر به تنفيذ الفعل وكيفية احداثه واختيار الظرف المناسب لذلك وهذه العملية تتم تحت سيطرة الدواعى الى الفعل أو الصوارف عنه التى يتم بناء عليها ترجيح الارادة جانبا على جانب آخر فهى عملية قلبية باطنة تؤثر بدورها فى أعمال الجوارح الظاهرة ، ومعنى هذا ان أعمال الجوارح ليست مستقلة عن أعمال القلب والعقل معا ،

والمعتزلة أنفسهم يصرحون بأن أعمال القلوب مما ليس للانسان اختيار فيها لانه غير عالم بكيفيتها ففيها جانب لا يخضع لاختيار المرء بقدر ما يخضع للمشيئة الكونية العامة لله · وهنا لابد أن نقرر مطمئنين أن العبد ليس مستقلا بالتأثير فى فعله بل لابد من اعتبار هذا الجانب الباطنى ودوره فى التأثير على الأعمال الظاهرة ، وهذه الأعمال الباطنة من جملة المقتضى للفعل وتأثيرها فيه كتأثير القدرة نفسها فى مقدورها ، فادعاء المعتزلة أن القدرة مستقلة بالتأثير وحدهاادعاء باطل لأن القدرة هنا كالواسطة فى خلق الفعل والفعل لا يستغنىعنها فى أحداثه ولكنها ليست مستقلة بالأحداث بمفردها هذا شأن جميع الأسباب والمسببات ، فالله يخلق أعمال الجوارح بأعمال القلوب ويكون لأحد الفعلين تأثير فى الآخر بهذا الاعتبار وتكون أفعال القلوب من جملة الأسباب المؤثرة فى أفعال الجوارح لأن القدرة المؤثرة فى الفعل عبارة عما يكون الفعل به كالقصد والارادة وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وغير ذلك وكل واحد من هذه الأمور يؤثر فى الفعل بقدر توقف الفعل عليه فاذا تخلف واحد منها كالقصد أو الارادة توقف الفعل لتخلف سببه أو نقصه وبهذا التفصيل يثبت ان للانسان أثرا فى فعله ولكنه ليس الأثر المستقل بالايجاد بل هو واحد من مجموع الأسباب المؤثرة بانضمامها الى بعض غاية ما هناك انه السبب المباشر للفعل ولهذا أسند التأثير اليه هو دون بقية الأسباب ، وبهذا صح ايضا ان يضاف الفعل الى العبد فى كثير من آيات القرآن الكريم مثل « يعملون يفعلون تتقون يؤمنون يتفكرون » ولكون هذا الأثر ليس مستقلا بالتأثير فى ايجاد الفعل صح أن يضاف الفعل الى الله ، وأن تتوقف مشيئة العبد على مشيئة الله ، فقال سبحانه : « وما تشاءون الا أن يشاء الله » ، « ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » ولهذا أيضا تنتفى شبهة أن أفعال العباد ليست مقدورة لله كما تنتفى شبهة الجبر ولا يؤثر فى ذلك من موقف المعتزلة من قضية العدل الالهى عن شىء ·

(ب) موقف الأشاعرة من حرية الانسان :

يختلف موقف الأشاعرة فى هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعا لاختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل منهما · رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بحرية الانسان فى أفعاله وقدرته عليها ومع ان الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة فى هذه القضية فانهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأى جامع بينهم فى علاقة قدرة الانسان بفعله وأثرها فيه ، فلقد ذهب أبو الحسن الاشعرى فى تحديد علاقة الانسان بفعله الى ان قدرةالانسان لا أثر لها فى خلق الفعل أو احداثه ولا فى صفة من صفات الفعل وانما تتعلق بالفعل على وجه آخر يسمى كسبا فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد فى وقت واحد وان الله تعالى يحاسب العبد فى الآخرة ليس لكونه خالقا للفعل أو فاعلا له وانما لكونه محلا للفعل وكاسبا له ، والواحد منا انما سمى فاعلا بمعنى انه مكتسب لفعله وليس بمعنى

انه خالق له أو مخترع ، والشيء اذا وقع بقدرة محدثة يكون كسبا لمن وقع بقدرته ووصفا له (٢٧) ، والفعل بجمع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر للقدرة الحادثة فى شىء منه ٠

هذا هو رأى أبى الحسن الأشعرى كما جاء فى الابانة والمقالات وكما نقله عنه أتباعه من بعده(٢٨) ٠

وينبغى أن ننبه هنا سلفا الى أن الأشعرى لم يصرح فى كتبه بأن الانسان مجبور فى فعله أو ملجأ الى فعل المعصية ولكنه صرح فى جميعها بأن الله يخلق فى العبد الايمان والكفر ، والطاعة والمعصية والخير والشر ، وصرح فى الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها فى مقدورها ولا فى صفاته وانما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وايجاده ولا ينبغى ان نقف مع الأشعرى عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب ان نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذى يقصده الأشعرى من وراء ذلك ٠

لقد قصد الأشعرى من نفى تأثير القدرة الانسانية فى مفعولها الى تأكيد انفراد القدرة الالهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدثة لها فى شىء من ذلك فهو لم يقصد أساسا ان الانسان مجبر فى فعله وان الله حمله على المعصية قهرا بقدر ما كان يهدف الى تأكيد انفراد القدرة الالهية بالتأثير ولكن هنا سؤال ، يطرح نفسه علينا ٠ اذا كان الأشعرى قد أكد أن قدرة الانسان لا أثر لها فى مقدورها ولا فى شىء من صفاته وانما تنفرد القدرة الالهية بالتأثير فيه ٠ أليس هذا القول هو الجبر المقنع ؟ ثم ان الكسب الذى أثبته الأشعرى فى تحديد علاقة القدرة الحادثة بأفعالها لا يمكن تعقله لأنه قد نفى أى أثر للقدرة فى أحداث الفعل أو فى صفاته فما معنى الكسب اذن وما الفائدة منه اذا كان لا أثر له ٠

ثم علام يكون الثواب والعقاب فى الآخرة اذا كان الانسان مسلوب التأثير فى أفعاله ، ثم كيف تصح التكاليف اذا كان المرء لا يستطيع أن يؤثر فى الفعل المكلف به ايجادا أو تركا ٠؟

لقد تنبه أصحاب الأشعرى الى ما فى هذا القول من مغالاة فى نفى حرية الانسان فى فعله والغاء أثر القدرة الانسانية فى مقدورها فحاولوا تفسير المذهب بما يتفق مع منطق العقل والنقل معا وتعددت محاولتهم فى ذلك

---

(٢٧) المقالات ٢٠٥/٢ ، الابانة ٥٠ ـ ٥٤ ٠
(٢٨) أنظر الأربعين ص ٢٢٨ ٠

واختلفت اتجاهاتهم فى تعريف الكسب الذى أتى به الأشعرى وفى تحـديد علاقةالقدرة بمقدورها غير ان هذه المحاولات فى معظمها لم تستطع ان تتخلص من التقليد للمذهب والتبعية له فجاءت محاولاتهم مضطربة وانفرادية بحيث لا يستطيع الباحث ان يخرج بنظره عامة وشاملة حول موقف الأشاعرة بعامة من حرية الانسان وقدرته على فعله اللهم الا اجماعهم على القول بالكسب ـ مخالفة للمعتزلة ـ مع اختلافهم فى تفسير هذا الكسب ومضمونه ٠

ولقد عرف الباقلانى الكسب بأنه : تصرف فى الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده وهـذه الصفة الزائدة هى معنى كونه كسبا ٠ فالفعـــل يكتسب بعض الصفات الخارجية التى تعود عليه من نظرة المجتمع له وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هى أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل أى ان الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة اخلاقية تعود الى الفعل من تقييم المجتمع له فيكون الفعـــل خيرا أو شرا حسب نظرة المجتمع اليه ، ومعلوم ان وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع الى الفاعل فى شىء حسب موقف الأشاعرة والى الفعل نفسه ، بل ترجع الى الشرع وموقفه من الفعل أمرا ونهيا وهنا لا نجد أثرا للانسان الفاعل أيضا فى وصف الفعل بل يرجع الأثرالى شىء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذى يضفى على الفعل صفة الخلقية ، واذا كان الباقلانى قد قصد الى اثبات أثر القدرة الانسانية فى صفات الفعل فان صفات الفعل عندهم ليست مكتسبة من الانسان الفاعل ولا هى أثرلقدرته بل ترجع هذه الصفة الى الشرع ، فموقفه فى الكسب يجب ان يرتبط بموقفه العام من القضية كلها (أعنى الحسن والقبح) والا وقع فى التناقض لأنه اذا جعل وصف الفعـل أثرا لقدرة الانسان يكون قد نفى أثر الشرع فى وصف الفعل واذا جعـــله أثرا لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه ٠ واحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه ٠

ويقول الشهرستانى : ان الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراد الانسان وتجرد له وسمى هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا واحداثا وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته(٢٩) غير ان تحقق الفعل فى الخارج ليس أثرا للعبـــد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند ارادة العبد له فى العادة وينبغى ان يتفطن الى ان الارادة التى أثبتها الشهرستانى ليس من خصائصها التأثير فى الفعـل ايجادا أو اعداما ، وانما هى تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك امـا التأثير فيه ايجادا أو اعداما فهو من خصائص القدرة وليس الارادة ٠

(٢٩) أنظر الملل والنحل للشهرستانى : ١٣٢/١ ٠

وقال بعضهم : ان الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل على غير جهة الحدوث أى انها تتعلق بصفات الفعل وليس باحداثه وهذا الرأى يرجع الى رأى الباقلانى ٠

وقال الاسفراييني : ان حقيقة الكسب من المكتسب وقوع الفعل بالقدرة الحادثة مع انفرادها به ، وهذا الرأى يقترب من رأى المعتزلة حيث يثبت الفعل واقعا بالقدرة منفردة أما تسمية هذا الاحداث كسبا فهو تعصب للمذهب وتقليد له ولا مشاحاه فى الألفاظ ما دام يثبت أثرا للقدرة فى مقدورها سواء سمى هذا الأثر كسب أو احداثا أو فعلا ٠

وقال بعضهم : ان قدرة العبد تتعلق بالفعل على وجه واحد فقط أما قدرة الله فتتعلق به من جميع الوجوه ، وليس معنى كون الفعل كسبا من حقائقه التى تخصه بل هو معنى طارىء على مجرد وجود الفعل فكون الفعل كسبا وصف للوجود بمثابة كونه معلوما وليس من ماهية الوجود كما أشار الى ذلك الباقلانى فيما سبق ٠

وهذه التفسيرات فى مجموعها لم تجد لها قبولا لدى مفكرى الاسلام فضربوا بها المثل فى الضعف والهنة وعدم الاقناع فقيل فى الشىء الضعيف انه أوهى من كسب الأشعرى لأن هذه التفسيرات كلها لا تخرج عن نوعين من التفسير : نوع يثبت لقدرة العبد أثرا فى فعله غير أنه يسمى هذا الأثر كسبا فالخلاف بينه وبين المعتزلة لفظى هذا تعصب منه للمذهب كما سبق ٠

نوع يلغى أثر القدرة فى فعلها وهذا لم يقبله عاقل يميز بين الفعل الاختيارى والاضطرارى ولو استقرأنا معنى الكشف فى اللغة والقرآن لم نجد فى واحد منها ما يؤيد ما يذهب اليه الأشاعرة من معان ، قال الجوهرى فى الصحاح : الكسب الجمع وهو طلب الرزق يقال كسبت شيئا واكتسبته وكسبت أهلى خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وهذا مما جاء فى اللغة على فعلته ففعل وقد جاء الكسب فى القرآن على ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : عقد القلب والعزم على شىء ما ، قال تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » ٠

الوجه الثانى : كسب المال من التجارة أو غيرها قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض » ٠

الوجه الثالث : بمعنى السعى والعمل لطلب الرزق وتحصيله ، قال تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وذكر به أن « تبلى نفس بما كسبت » فهذا كله بمعنى العمل ولم يرد فى

واحد منها أن الكسب بمعنى اقتران الفعل بالقدرة الحادثة أو وقوعه بها أو هو وصف زائد على وجود الفعل ، فليس فى اللغة أو القرآن ما يؤيد تفسيرات الأشاعرة لمعنى الكسب • قد يقال ليس هناك ما يمنع من استعمال الألفاظ استعمالا اصطلاحيا خاصا ، وهذا شيء مستعمل وجائز •

ولكن لا ينبغى أن نفسر آيات القرآن بالمعانى الاصطلاحية الخاصة ولا أن نحمل ألفاظ اللغة وهى عامة على المعانى اصطلاحيا ونفسرها بها •

ومهما يكن من شيء فلقد تطور مذهب الأشعرى فى خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم ، فأبو المعالى الجوينى قد نظر الى القضية كلها من خلال نظرته الى التكاليف الشرعية فلا يصح عقلا أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به ، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه ولا يصح أيضا أن يهب الله الانسان قدرة غير مؤثرة فى أفعاله لأن نفى التأثير عن القدرة كنفى القدرة تماما ، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة فى أحوال الفعل أو صفاته كما يقول الباقلانى لأن التأثير فى أحوال الفعل كلا تأثير • ثم ان الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم •• فكيف يعقل التأثير فيها •• مع ذلك لابد لنا من نسبة الفعل الى فاعله والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية :

الاحتمال الأول : أن تكون قدرة الله هى المؤثرة فى الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر بقدرة العبد أصلا ، وفى هذه الحالة تبطل التكاليف الشرعية لأن من شرط التكليف استطاعة العبد للقيام بما كلف به ونفى تأثير قدرته فى مقدورها هو نفى لاستطاعته بالكلية وبذلك تبطل الشرائع •

الاحتمال الثانى : أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة وهى فى هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه فى الخلق •• وهذا ما حكم الشرع ببطلانه ، وبالاضافة الى ذلك فان الفعل الواحد لا يتجزأ لأنه لا لبعضه له حتى يقسم اليه •

الاحتمال الثالث : أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثة على سبيل الاستقلال وفى هذه الحالة يكون العبد مستبدا بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت انه لا خالق الا الله فبطلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل الى الله مطلقا ولا الى الله والى العبد على سبيل الشركة ولا ينسب الى العبد منفردا منعا لاستبداده بالخلق والاختراع وينبغى أن ننظر الى الفعل من جهتين مختلفتين فالفعل واقع بقدرة العبد لا شك فى ذلك غير أن

السؤال هو : من خلق هذه القدرة ؟ لنها ليست من خلق الانسان لأنه غير عالم بتفاصيلها فهى ليست من صنعه والله هو الذى خلق هذه القدرة ووهبها للانسان ليفعل بها ، واذا كان الله هو خالق القدرة وبها يقع فعل الانسان فيجب أن يضاف الفعل الى الله خلقا وايجادا واختراعا والله قد ملك العبد ارادة واختيارا ويصرف بها هذه القدرة ، فاذا وقع بالقدرة شىء فيجب أن يضاف ذلك الى من خلقها وليس الى من يتصف بها لأن القدرة التى وقع بها الفعل بمثابة الاداة التى يفعل بها الانسان والله تعالى خلقها على قدر معين وهيأ للعبد أسباب العمل بها وسلبه العلم بتفاصيلها وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه الدواعى المستحدثة وخلق فيه ارادة الفعل وعلم أن الفعل سيقع على قدر معين فوقع الفعل على القدر الذى علمه وبالقدرة التى أحدثها فى العبد وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار . ولما كانت القدرة خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف مقدورها الى الله مشيئة وعلما وقضاء وخلقا حيث أنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة ، ويضاف الى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع والأمر فى ذلك كما يقول الجوينى : كالعبد الذى يأذن له صاحبه فى بيع شىء معين فاذا باعه العبد بدون اذن سيده بطل التصرف واذا باعه بعد اذنه صح تصرفه منه ، والبيع فى الحقيقة ينسب الى السيد وليس الى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف (٣٠) .

ويرى الجوينى أن من ينفى أثر القدرة الحادثة فى فعلها يكون مكذبا للرسل قاطعا للشرائع بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر ونهى ومكن من الفعل والترك ثم توعد بالثواب والعقاب فى الآخرة ، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر ، ومن نظر فى كليات الشرائع وما فيهـا من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عن الفواحش والموبقات ، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت الى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل .. ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله أو مستتر على التقليد مصمم على جهله ، ففى المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون (٣١) .

ولقد رفض الجوينى بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعـال العباد ، كالاستدلال بالآية « لا يسأل عما يفعل » « يفعل ما يشاء .. خالق

(٣٠) أنظر العقيدة النظامية ٣٠ ـ ٣٦ .
(٣١) النظامية ٣٠ ـ ٣٦ .

كل شيء ، لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سلب قدرة الانسان ان هى الا كلمة حق يراد بها باطل ، كما صرح الجوينى حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن اثبات هذه الحقائق لا ينفى قدرة الانسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب ٠

ومع أن الجوينى ينسب الفعل الى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فانه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الاطلاق يشعر باستقلال العبد فى ايجاد الفعل من العدم ، والانسان كما يحس من نفسه شيئا من الاستقلال فانه فى نفس الوقت يحس بشىء من عدم الاستقلال ، فالفعل يستند وجودا الى القدرة ، والقدرة تستند الى سبب آخر تكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كنسبة الفعل الى القدرة ٠ وهكذا بقية الأسباب حتى تنتهى الى مسبب الأسباب المستغنى بذاته على الاطلاق ، وهكذا فان قدرة العبد سبب فى فعله لكنها غير مستقلة بالتأثير لأن كل سبب مستغن من وجه ومفتقر من وجه آخر ، والقول بنفس أثرها يبطل الحسيات والمعقوليات معا ، كما أن القول باستغلالها وانفرادها يلغى أثر السبب البعيد فيها ـ وهو خالق القدرة المحدثة ـ والقول الحق هو التوسط بأن ينسب الفعل الى القدرة القديمة من جهة الخلق والقدرة الحديثة على جهة الكسب ٠

والجوينى يقترب فى موقفه هذا من رأى المعتزلة ٠ فهو يثبت للانسان قدرة مؤثرة فى أفعاله لكى تصح قضية التكاليف الشرعية وهذا ما حرص عليه المعتزلة وخاصة القاضى عبد الجبار ، ولكن يبقى الخلاف بينهما فى اللفظ دون المعنى والمضمون ، لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الانسان فى فعله ، وتسمية هذا الأثر خلقا أو كسبا ليس بذى شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ فى غير ما يستعمله الآخر (٣٢) ٠

وهذا الموقف جعل بعض متأخرى الأشاعرة يتهم الجوينى بالخروج على المذهب والردة عنه الى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الانسان (٣٣) ، وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصحيحة التى أخذ بها الجوينى فى موقفه لأن هذا أقرب الى الحق من رأى الأشعرى والباقلانى على سواء ٠

ثم انتقلت فكرة الجوينى الى تلميذه أبى حامد الغزالى فأخذ بها وأثبت للانسان قدرة على سبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول الا بعض

---

(٣٢) انظر الجوينى : الارشاد ١٨٩ ـ ٢٠٩ ط الخانجى سنة ١٩٥٠ ، اللمع : ١٠٦ ـ ١٠٧ تحقيق د٠ فوقية حسين ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر ٠

(٣٣) انظر حاشية السيالكوتى على شرح الدوانى للعضضية ص ٨٥ ٠

المكنات دون بعض (٣٤) ، والذى يقرأ تراث الغزالى يجد أنه نظـر الى القضية من مستويين متمايزين تماما ٠

ان المستوى الأول وأعنىبه نظرته التقليدية التى أخـذ بها بمذهب الأشاعرة والتى يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التى قدموها للبرهنة على حرية الانسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفى هذا المستوى نجد الغزالى أشعريا ومتأثرا بأستاذه الجوينى فهو يثبت للانسان قدرة ويثبت لها تأثيرها فى مقدورها لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وانما هو الكسب الذى قال به أبو الحسن الأشعرى وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثة ٠

وفى هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالى كغيره من الأشاعرة ـ بايراد الحجج التى احتج أبو الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى ليؤكد بها أن الله خالق أفعال العباد تصديقا لقوله تعالى خالق كل شىء وان قدرته تامة لا نقص فيها وفى نفس الوقت فان فعل الانسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه وانفراد الله بخلق فعل الانسان لا يخرجه عن كونه مقدورا للعبد أيضا لكن على جهة أخرى غير جهة الخلق وهى جهة الاكتساب لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعا والقدرة التى وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسبا والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسبا ولا يرى الغزالى فى ذلك نوعا من الجبر لأن الانسان يدرك بعقلـه التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين حركة الرعشة الاضطرارية واذا بطل كون الانسان مجبورا وبطل كونه مستقلا بفعله لم يبق الا الاقتصاد فى الاعتقاد فيقال : الفعل واقع وقدره الله خلقا وايجادا وواقع بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسـب وليس من ضرورة تعلق القـدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط (٣٥) ٠

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار فى فعله ولا ينفى أن الكل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغزالى بتفنيد أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على مذهبهم فى حرية الانسان وليس الغزالى بدعا فى ذلك فان هذا شأن جميع الأشاعرة فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها وتتبعوا أدلتهم بايراد الاعتراضات التى يمكن أن يحتجوا بها ومقصدهم من ذلك هو ابطال مذهب المعتزلة فلقد كان حرصهم على ابطال مذهب الخصم أكثر من حرصهم

---

(٣٤) انظر مثلا : المقصد الاسنى ٨٥ ٠

(٣٥) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ١٩٣/١ من الأحياء ٠

على بيان وجه الحق فى القضية • ومنهجهم فى تناول هذه المشكلة منهج جدلى • فهم يتناولونها بقولهم : ان قال الخصم كذا قلنا كذا وان قيل كذا قلنا كذا ويمكن أن يعترض عليهم بكذا ويتضح من هذه الطريقة انها لا تعنى ببحث القضية وصولا الى الحق فيها بقدر ما تعنى بابطال رأى الخصوم • والحقيقة ان هذا المنهج لم يكن وقفا على الأشاعرة وحدهم وانما كان قاسما مشتركا بينهم وبين المعتزلة •

المستوى الثانى : وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالى قضية الحرية الانسانية • فالغزالى ـ شأن جميع الصوفية ـ نظر الى الانسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلى ومقدراته وفى هذا المستوى نجد الغزالى يرجع أفعال الانسان الى مسببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى • فارادة الانسان تخضع فى حركتها لمجموعة من الدواعى والخواطر التى تحركها نحو فعل معين وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الانسان واختيار الانسان لفعل ما يخضع فى حركته لقوة هذه الدواعى أو ضعفها نحوهذا الفعل أو نحو ضده فالله تعالى اذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشهوة للطعام فى المعدة وخلق العلم فى القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وانه لا مانع من تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الارادة الباعثة على تناول الطعام ، فانجزام الارادة بعد تزود الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيارا ولابد من حصوله عند تمام أسبابه واذا انجزمت الارادة بخلق الله تعالى اياها تحركت اليد الصحيحة الى الطعام لا محالة فتكون حركة اليد بخلق الله تعالى للقدرة وانجزام الارادة • ويتضح من هذا التسلسل فى خلق الأسباب أن الغزالى يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الانسان بل هى تنمية طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها وكلها من خلق الله وليست من خلق الانسان والعبد محل ومجرى لهذه الأسباب كما صرح الغزالى بذلك « ••• فمعنى كون العبد مجبورا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ومعنى كونه مختارا انه محل لارادة حدثت فيه جبرا فاذن هو مجبور فى اختياره » (٣٦) •

وترتيب هذه الأسباب فى قلب الانسان يكون حسب ترتيبها فى قضاء الله فهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، وظهورها بالتفصيل فى فعل العبد يكون أيضا بقدر معلوم ، وعنه عبر القرآن بقوله « انا كل شىء خلقناه بقدر » وعن القضاء الكلى العبارة بقوله « وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر » •

وأما العباد فانهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر ، ومن جملة القدر خلق الحركة فى يد الكاتب بعد خلق صفة القدرة فيها ، واذا ظهرت

(٣٦) انظر مواضع متفرقة من الاحياء وخاصة ٢٥٠٣/١٣ •

آثار هذه الأسباب وحصلت مسبباتها فى فعل الانسان فيظن المرء أن الفاعل هو الانسان حقيقةفيقال فلان قتل فلانا ، وفلان رمى السهم فأصاب و ... والحقيقة ان وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ، فلـم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم . وعندما تتحير العقول فى بحبوحة عالم الشهادة فمن قائل أنه جبر محض ، ومن قائل انه اختراع صرف ، ومن متوسط قائل انه كسب ولو فتح الله لهم باب السماء فنظروا الى عالم الغيب والملكوت لظهر لجميعهم أن كل واحد صادق من وجه وان القصور شـامل لجميعهم فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر ولم يحط بجوانبه وتمام علمه ينـال باشراق النور من كوة نافـذة الى عالم الغيب ، ومن حرك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كيفيتها وكيفية تسلسلها ووجه ارتباط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف له سر القدر ، وعلـم يقينـا أنه لا خالق الا الله ولا مبدع سواه (٣٧) ، فليس للعبـد أن يدفـع المشيئة الحالة فى قلبه ، ولا انصراف القـدرة الى مقدورها ، ولا وجود الحركة بعـد بعث المشيئة للمقدرة فهو مضطر فى الجميع وان كان لظاهره اختيار فهو فى عين الاختيار مجبور (٣٨) وفى هذا المستوى لا نلتقى بالغزالى الأشعرى المقلد وانما نجد الغزالى الصوفى الذى يتحدث بلسان أصحاب الأحوال والكشف ، وهو فى هذا المستوى قد رفض موقف الأشاعرة القائلين بالكسب ورأى أنهم ـ وان أصابوا من وجه ـ فان القصور شامل لجميعهم .

والقضاء الذى يتحدث عنه الغزالى فيجعل المرء مسخرا لتنفيذ أوامر هو القضاء الكونى الشامل لكل ما كان وما يكون الى يوم القيامة ، فهو قضاء عام متعلق بالخطة العامة لصلاح الكون ومنه الانسان ، وكان ينبغى على الغزالى أن ينظر الى القضية خلال نظرته للقضاء التكليفى الشرعى الذى جاءت به الرسل وأنزلت الكتب ، لأن الانسان ليس مطالبا بتنفيذ القضاء الكونى ولا مكلفا به لأنه من الغيوب التى استأثر الله بعلمها . أما القضاء الدينى فهو ما عليه مدار التكليف أمرا ونهيا ، ثوابا وعقابا ، وعدا ووعيدا .. والانسـان مكلف بتنفيذ ما قضاه الله دينـا وشرعا على ألسنة الأنبيـاء وسيحاسب على التقصير أو التفريط فى أوامر هذا النوع من القضاء . أما القضاء الكونى فلا علاقة له بأفعال العباد وينبغى ألا ينظر اليه فى ذلك لأنه لو صح ذلك لجاز لمن كفر أن يحتج على فعله بأن هذا هو قضاء الله له .

واذا علمنا أن القضاء الدينى هو الذى ينبغى أن تتعلق به أفعـال العباد كان لنا أن ننظر الى القضية كلها خلال نظرتنا للتكاليف الشرعية

---

(٣٧) الاحياء ٨/٢٠٧٧ ـ ٢٠٧٨ .
(٣٨) الاحياء ١٣/٢٥٠١ .

التى قضاها الله دينا ، وما ينبغى أن يتوفر لذلك من قدرة مؤثرة واستطاعة وتمكين حتى يتحقق معنى التكليف والثواب والعقاب ٠

والمثال الذى احتج به الغزالى ليس مثالا تكليفيا وانما مثال كونى طبيعى اذ من الثابت انه عند الاحساس بالجوع تتحرك الدواعى الباعثة على تناول الطعام فتحرك الارادة جوارح الانسان لتحصيل طعامه ٠ والله لا يحاسب المرء على طعامه وشرابه وانما يحاسبه على كون الطعام حلالا أو حراما ، لأن حاجة الجسم الى الطعام شىء طبيعى يتعلق بالأوامر الكونية والنواميس الطبيعية المنبثقة فى جسم الانسان ، أما تناول الطعام الحلال فهذا متعلق بقضاء دينى موقوف على حرية الانسان واختياره وامتثاله للاوامر والنواهى التكليفية الشرعية لا الكونية فكان ينبغى على الغزالى أن يفرق بين النوعين من القضاء حتى تكون نظرته الى القضية صحيحة فى ذاتها ٠

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان وهما امداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية ، فهما خلق لله وما يبنى عليهما يكون خلقا له كذلك ، فالله خلق النفس الانسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذة متألمة ، وخلق فيها قوتين متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى ، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فاذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيرا غلب قوة التمييز على قوة الهوى وأمدها بعون من عنده يسمى التوفيق ، فتقع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة ، وهذه هى الهداية ، وهى من الله ، ومن خلقه فى العبد ، واذا أراد ببعض عباده سوءا أمد قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلانا فتتغلب على قوة التمييز فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية ٠٠ وهذا هو الاضلال ، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى ، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله ولا يغلب قوة على أخرى الا خالق هذه القوى ٠٠ وهو الله (٣٩) ٠

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التى ينبغى ألا تستعمل الا فى حق الخالق سبحانه لأن هذه الكلمة تعنى الابداع والاختراع من العدم وهذا لا يجوز الا على الله سبحانه وتعالى فلا يضاف الخلق الى الانسان بهذا المعنى ٠ أما اذا استعمل الخلق مضافا الى الانسان فيعنى به ظهور الفعل فيه باعتباره محلا له والله تعالى هو خالق الفعل فيه (٤٠) ، وعلى هذا التفسير يكون الفعل مخلوقا لله مفعولا للعبد ، والفعل يقع بقصد الانسان ومشيئته واختياره ومن ينكر هذه القضية يكون مكابرا للعقل ٠ يقول ابن حزم « ان

(٣٩) الفصل لابن حزم : ٣/٥٠ ـ ٥١ ٠
(٤٠) الفصل : ٣/٦٤ ـ ٦٥ ٠

اضافة التأثير الى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حى ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به » (٤١) ، ثم أن الله خلق فينا علما تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هى عليه ، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمى فعلا لنا ٠٠ وخلق تصرفنا فى الصناعات والعلوم ولم يخلق فى الجمادات شيئا من ذلك ، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون ، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا لأن الملك والاختراع لله وحده اذ كل ما فى العالم مخترع له (٤٢) ، فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه وانما هو من صنع الله ، وكونه طاعة أو معصية يرجع الى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد ٠ اذن ما هو الدور الذى من أجله يصح نسبة الفعل الى الانسان ؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع الى ظهور الفعل من الانسان باعتباره محلا له وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه ٠ واذا كان الانسان يحس من نفسه الاختيار أحيانا فينبغى أن يعلم أن الاختيار قوة من قوى النفس والنفس وقواها مخلوقة لله ، وقريب من هذا التفسير كان مذهب الرازى والآمدى ، حيث رأيا أن قدرة الانسان لا تصلح للايجاد والاحداث وأن العادة قد جرت أن يخلق الله فعل العبد عند تحقق ارادته الجازمة (٤٣) ٠

هذا عرض لمذهب أبى الحسن الأشعرى فى خلق الأفعال أو ما يسمى بحرية الانسان وكيف تطور المذهب على يد أتباعه من بعده ، ويتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة كانوا يستعملون الخلق بمعنى يختلف تماما عن معنى الخلق عند المعتزلة فالأشاعرة يستعملون الخلق بمعنى الابداع والاختراع ، ولهذا لم ينسبوا الى الانسان صفة الخلق لأنه لا خالق بهذا المعنى الا الله ٠ والمعتزلة يستعملون الخلق بمعنى التقدير للامور وحسن تأتيها ٠ ولهذا لم يروا حرجا فى وصف الانسان بأنه خالق أفعاله ولو أمعن الطرفان النظر فيما لدى كل منهما لبدا الخلاف بينهما لفظيا أكثر منه جوهريا ، فالمعتزلة يعترفون بأن الانسان لا يقدر على خلق الجواهر ولكنه يخلق الاعراض فقط التى هى حركات وسكنات ٠ ومعلوم أن الاعراض صفات تلحق الجواهر وتقوم بها ، وهذا محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهل قدرة الانسان صالحة لخلق الاعراض أم لا ؟ نفى ذلك أبو الحسن الأشعرى وبعض أصحابه من بعده وأجاز ذلك المعتزلة ٠ فالفريقان يتفقان على أن خلق الجواهر من العدم لا يكون الا لله ولكن الخلاف بينهما حاصل فى خلق الاعراض فقط ٠

---

(٤١) الفصل : ٧٩/٣ ــ ٨٠ ٠
(٤٢) الفصل : ٩٣/٣ ــ ٩٤ ٠
(٤٣) انظر فى ذلك : الاربعين للرازى ٢٢٨ ــ ٢٣٠ ، ٢٣٩ ، نهاية العقول ١٤٢/١ ــ ١٤٩ ، غاية المرام للآمدى : ٢١٤ ــ ٢٢٤ ٠

ومهما يكن من أمر فان الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم فى نفى خلق الأفعال عن الانسان ولابد أن استعفى نفسى مسبقا عن ذكر تفاصيل هذه الأدلة لأنها كثيرة ومتنوعة لكنها على سبيل الاجمال تنقسم الى قسمين :

قسم يحرصون فيه على ايراد حجج المعتزلة على مذهبهم فى حرية الانسان وتتبعها بالتفنيد والاعتراض ليبطلوا بذلك مذهبهم ٠ ومعظم الأشاعرة قد عقد صفحات كثيرة فى مؤلفاتهم لابطال مذهب الخصوم فى ذلك ٠ كما جاءت أدلة بعضهم فى صورة ردود على اعتراضات موجهة اليهم من الخصم ٠٠ وسأكتفى هنا بموقف ابن حزم فى رده على بعض اعتراضات المعتزلة ٠

١ ـ مما يحتج به المعتزلة أن الله لو كان خالقا لفعل الانسان وفيه الكفر والظلم لوجب اتصافه تعالى بما خلق فيكون غاضبا وساخطا على ما خلقه فى عبيده ، ويرى ابن حزم أن الله قد خلق ابليس وفرعون وهو ساخط عليهما أيضا ، كما خلق الخمر والميسر وهو ساخط عليهما كذلك (٤٤) ، ويتضح من رد ابن حزم أنه لا فرق بين خلق المادة أو الجوهر وبين استعمال المادة نفسها ، فالله خلق العنب وخلق مادة التخمير ولكن الانسان هو الذى جمع بينهما فى مادة الخمر وكان يمكنه أن يستعمل كلا منهما منفردا فى شىء آخر ينتفع به ٠

٢ ـ لو خلق الله أفعالنا ثم عذبنا على ما خلق فينا لكان فى ذلك طعن فى عدله ، ولكن ابن حزم يرفض هذه الحجة لأنه لو لزم ذلك لجاز أن يعذبنا على كل حركة أو ارادة تقع منا ٠ ولو قيل انه يعذبنا على حركتنا وارادتنا لقلنا أنه لا يعذبنا الا على ما خلقه فينا الذى هو ظاهر منا بخلاف أمره ، وهو منسوب الينا مكتسب من جهتنا لايثارنا اياه لا على ما خلقه فينا (٤٥) ٠

٣ ـ يحتج المعتزلة بأنه لو كان الله خالق الكفر والفسوق والعصيان لوجب الرضى بكل ذلك لأن الرضى بالقضاء والقدر واجب على كل مسلم ، ولكن ابن حزم يرى أنه لا يلزم الرضى بكل ما قضى وقدر بل يجب الرضى بما قضى علينا من المصائب دون المعاصى (٤٦) ٠

---

(٤٤) أنظر الفصل : ٧٠/٣ ـ ٧١ ٠
(٤٥) أنظر الفصل : ٩١/٣ ٠
(٤٦) أنظر الفصل : ٩٢/٣ ٠

أما الآيات الواردة فى القرآن التى تسند أفعال العباد اليهم كاضلال الشياطين لهم وانسائهم اياهم ذكر الله والوسوسة ، فان هذا كله محمول على معنى الالقاء فى القلب ، وهو من الله خلق له فى قلوب الناس والناس محل لهذه المخلوقات ومظهر لها وابن حزم ليس منفردا بذكر هذه الاعتراضات وتفنيدها بل هذا شأن معظم الأشاعرة ، فلقد فعل ذلك الرازى فى (الأربعين) (ونهاية العقول) ، والآمدى فى (غاية المرام) ، والجوينى فى (الارشاد) على اختلاف بينهم فى طريقة المناقشة والاعتراض .

القسم الثانى : وفيه يهتم الأشاعرة بذكر الأدلة التى اعتمدوا عليهـا فى اقامة مذهبهم فى سلب صفة التأثير عن قدرة الانسان وفى أن الله خالق أفعال العباد ، والبراهين التى يحتجون بها نوعان : عقلية ، ونقلية . فالأدلة العقلية نجدها مكررة بألفاظها أحيانا كثيرة عند جميع الأشاعرة ابتداء من أبى الحسن الأشعرى حتى الرازى من المتأخرين ، ومن هذه الأدلة :

١ - لا يجوز أن يكون الانسان خالقا لأفعاله ، لأنه لو كان خالقا لها لكان عالما بتفاصيلها ، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب ألا يكون خالقها (٤٧) .

٢ - ان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شأنه أن يوجد لأن الوجود قضية واحدة فى كل ما من شأنه أن يوجد لأن الامكان صفة مشتركة بين جميع المكنات والمؤثر فى المكنات لابد أن يكون واجبا فى نفسه لأن الممكن لا يؤثر فى الممكن . وهذا يدل على أن قدرة الانسان لا تعلق لها بايجاد شىء من الممكنات (٤٨) .

وهاتان الحجتان يمكن الرد عليهما بأن العالم بنفسه فقط هو الذى يعلم تفاصيل الأمور أما العالم بعلم فلا يعلمها الا على سبيل الاجمال فقط وهو القدر الذى يمكنه الانتفاع به من المعلوم ، وكذلك فان القادر بذاته هو الذى يقدر على جميع الممكنات أما القادر بقدرة فان بعض الممكنات فقط هى التى تتناولها قدرته دون بعض .

٣ - لو كان العبد خالقا لفعله لكان قادرا على اعادته ثانيا لأن الاعادة بمثابة النشأة الأخرى وهى أدخل فى الامكان من الأولى . ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على اعادة الخليقة . واذا لم تكن القدرة صالحة للاعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق (٤٩) ، ويجاب على هذه الحجة بأن هذا شأن القادر بذاته فقط أما القادر بقدره فليس من شأنه ذلك .

---

(٤٧) أنظر اللمع للجوينى : ١٠٦ - ١٠٧ ، الانشاء : ١٩٠ - ١٩١ ، العقل والنقل لابن تيمية ٤/٤١٧ ، الأربعين للرازى : ٢٣٠ .
(٤٨) أنظر الأربعين : ٢٣٩ .
(٤٩) الارشاد : ١٩٤ أصول الدين للبغدادى : ١٣٤ - ١٣٧ .

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل الى الله تعالى كقوله : والله خلقكم وما تعملون ، والله خالق كل شىء ، وما تشاءون الا أن يشاء الله ٠٠ الخ الى غير ذلك من الآيات التى امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة نظر الأشاعرة فيها بسهولة ، نظرا لما فيها من تعسف فى التأويل أحيانا وخروج بالآية عن مقصودها التى سيقت من أجله أحيانا أخرى ٠

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الانسان وقدرته على فعله ، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما هو عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التىيتناقشون حولها فى النفى والاثبات فالمعتزلة يثبتون صفة للانسان بمعنى التقدير وحسن تأتى الأمور والأشاعرة ينفون الخلق عن الانسان بمعنى الاختراع والابداع من العدم فلم يلتق الطرفان على معنى واحد فى النفى والاثبات وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الالهية لله سبحانه فرأوا ضرورة القول بحرية الانسان حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب والعقاب معنى لأن الثواب عندهم من الامور المستحقة على الله للعباد ، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى القدرة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الانسان أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليس بمستحقين للعباد ٠ فالجهة التى نظر منها المعتزلة غير الجهة التى نظر منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضا على معنى واحد فى المبدأ الذى يصدرون عنه ٠ وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما ٠

واذا كان الأشاعرة قد غالوا فى نفى قدرة الانسان على فعله أو سلب تأثيرها فيه فان المعتزلة أيضا قد غالوا فى القول بحرية الانسان واستقلاله فى فعله حيث جعلوا أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى ، والموقف الحق فى ذلك هو ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها ، حيث أثبتوا قدرة الانسان وقالوا انه فاعل لفعله حقيقة لا مجازا ، والله خالق فعله حقيقة لا مجازا ٠ فقدرة الله تتعلق بالفعل من جهة الخلق من العدم وقدرة الانسان تتعلق به من جهة فعله واحداثه ويجب أن ينظر الى هذه القضية من خلال نظرتنا للانسان وانه مخلوق لله على هيئة مخصوصة وصفة معينة يمكن بها من احداث ارادته وفعله ، وان الله اذا أمره بشىء فانما يأمره بما هو متمكن من فعله ، واذا نهاه عن شىء فانما ينهاه عما هو متمكن من تركه والهيئة المخصوصة التى خلق عليها هى التى تمكنه من ذلك ، وفعله واقع بقدرته التى منحها الله له ليتمكن بها من الفعل والترك ، وهو فى حال فعله يكون منفعلا بالقدرة الالهية فلو فاعل منفعل فى وقت واحد والرب تعالى هو الذى قدره ليكون فاعلا فى الوقت الذى هو فيه منفعل بقدرته تعالى ، وسبب الخلط فى هذه القضية نشأ من

استعمال الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة بدون تفصيل لمعناها فالأشاعرة يمتنعون من اطلاق لفظ المحدث على الانسان ويجعلون صفة الاحداث خاصة بالله وحده مع أن القرآن ملىء باسناد الفعل الى الانسان سواء كان هذا الاسناد عاما كما فى قوله « يفعلون ـ يعملون » أو كان خاصا كما فى قوله « يقيمون الصلاة يؤتون الزكاة يتذكرون ، يجاهدون فى الله حق جهاده ٠٠ الخ » ، وجاء لفظ الاحداث مسندا الى العبد صراحة فى قوله صلى الله عليه وسلم « لعبد الله من أحدث حدثا أو آوى محدثا » ، وفى قول السلف « اذا أحدث الله بك نعمة فأحدث له شكرا » وكان على الأشاعرة أن يبينوا معنى الأحداث الذى قصدوا نفيه عن الانسان هل هو من هذا النوع الذى أثبته القرآن له أم غيره لأن الألفاظ المستعملة هنا ثلاثة أقسام :

قسم يطلق على الله فقط مثل : البارىء ـ المبدع ـ البديع ٠

قسم يطلق على العبد فقط مثل : الكاسب ـ المكتسب ـ المختلق ٠

قسم يطلق بالاشتراك عليها والاضافة هى التى تميز المعنى المراد والمناسب للمضاف اليه وذلك مثل : الصانع ـ الفاعل ـ القادر ٠ فاذا قيل أن هذا الشىء من صنع الله فان الذهن ينصرف الى ما تتضمنه هذه الاضافة من معنى جلال الخلق وحكمته ، بخلاف ما اذا قيل انه صنعه الانسان ، فان الذهن أيضا ينصرف الى ما يحيط بذلك من تفاوت وقصور ٠ أما لفظ الخالق عند الاطلاق فلا يستعمل الا فى حق الله سبحانه واذا قيد وأضيف فيستعمل فى حق الانسان كذلك فالذى ينفى هذه الألفاظ على اطلاقها يكون مخطئا فى هذا النفى ويجب أن يسأل ماذا تقصد بالمعنى المنفى من ذلك فاذا فصل القول على هذا النحو يزول ما فى هذه القضية من ابهام وغموض ٠

وكذلك لفظ الأثر والتأثير فان الأشاعرة ـ ما عدا الجوينى ـ يجمعون على نفى أثر قدرة الانسان فى فعله ويمنعون اطلاق هذا اللفظ مضافا الى الانسان والقرآن الكريم قد استعمل لفظ « الأثر » صراحة مضافا الى الانسان قال تعالى : « سنكتب ما قدموا وآثارهم » فسمى أفعالهم أثرا لهم لوقوعها بتأثيرهم فيها ، ومن حق المعتزلة ان يستدلوا بهذه الآية على ان الفعل المتولد من فعل الانسانومن أثاره ، ولا يمتنع ان يقال على الانسان ان هذا الفعل أثر من آثاره أو انه مؤثر فى فعله ، لأن التأثير تفعيل من أثرت فى الشىء تأثيرا فانا مؤثر فيه ٠ قال الجوهرى فى الصلح : التأثير ابقاء الأثر فى الشىء وهو من الألفاظ المشتركة فقد يراد بالتأثير الانفراد بالابداع والاستقلال بالاختراع وقد يراد به نوع معاونة اما فى صفة الفعل أو فى وجه من وجوهه ٠

وقد يراد به انه سبب مباشر فى خروج الفعل من العدم الى الوجود فهذه المعانى الثلاثة موجودة فى لفظ التأثير والاستعمال هو الذى يحدد المعنى المراد فالذى ينفى المعنى على اطلاقه يكون مخطئا وواهما ويجب ان يسأل أيضا ماذا تعنى بالتأثير المنفى ؟ فان أريد به الانفراد بالاختراع أو المعاونة فى وجه من وجوه الفعل أجبناه الى ذلك • واذا أراد نفى التأثير بمعنى ان قدرة العبد ليست سببا مباشرا أو واسطة فى خلق الفعل وايجاده فهو واهم فى ذلك • لأن الله كما خلق النبات بالماء وخلق جميع المسببات بأسبابها خلق فعل العبد بقدرته وارادته وكما أن النبات لا يخرج بدون الماء فكذلك فعل الانسان لا يقع الا بقدرته ، وليس فى اضافة التأثير الى العبد بهذا المعنى شرك كما توهم الأشاعرة ، وليست قدرة العبد مستقلة — شأن جميع الأسباب — كما توهم المعتزلة ، ففعل الانسان يرتبط بقدرة الانسان وجودا وعدما كارتباط جميع الأسباب بمسبباتها ويدخل فى ذلك جميع ما خلق الله فى السموات والأرض ، واعتقاد تأثير الأسباب منفردة على سبيل الاستقلال وهم كما ان اعتقاد نفى أثرها دخول فى المحال ، لأن من شرط تأثير الأسباب فى مسبباتها حصول الشرط وانتفاء الموانع فمشيئة العبد وارادته وقدرته سبب مباشر فى فعله ، لكن يجب ان ينظر الى ذلك فى ضوء ان الانسان مخلوق لله ، وان فعله قد يكون سببا لاثار محمودة أو مذمومة وهذه الآثار قد يترتب عليها آثار أخرى من جنسها ومن غير جنسها وهلم جرا ، وقد يكون العمل الصالح اثابة على عمل صالح سابق كما قد تكون السيئة جزاء على سيئة مثلها سابقة وكلها فعل العبد لكن بعضها يستلزم البعض ويترتب عليه كترتيب الأسباب والمسببات ، فاذا وقع من العبد معصية فقد يحتج عليها بأنه مجبر وقضى عليه بذلك • لكنه اذا تأمل موضع قدمه فسوف يجدها عقوبة على معصية سابقة وقد تكون هذه المعصية خلو القلب عن الاشتغال بالطاعة لانه حينذاك يكون مؤهلا للاشتغال بالمعصية وسبق بيان ذلك •

والأشاعرة حين نظروا الى الانسان اعتبروه منفعلا فقط لما يجرى به القدر ، وجعلوا حركته كحركة الختم فى الأصبع ويكون عندهم معنى قام وقعد وصلى وصام مثل معنى مرض وارتعد ومات ، وأهملوا كونه سببا مباشرا فى كل ما يصدر عنه من أفعال وجهلوا أن المسبب لا يوجد بدون سببه •• أما المعتزلة فنظروا الى الانسان على انه فاعل فقط وليس منفعلا فى فعل ونسوا أن السبب لا يستقل بالايجاد والتأثير ما لم تتوفر شروطه وترتفع موانعه وكل من الفريقين قد نظر الى القضية من جهة واحدة • والحق فى ذلك هو الجمع بين النظرتين ، لأن أحد الموقفين لا يناقض الآخر فيضاف الفعل الى العبد اضافة المسببات الى أسبابها لأنه واقع بقدرته ويضاف الى الرب اضافة المخلوق الى خالقه ولا يمتنع ان يكون الفعل الواحد أثرا لقدرتين تكون أحداهما سببا فى الأخرى •

ومن الألفاظ المجملة التى تستعمل فى هذه القضية نفيا واثباتا بدون تفصيل لمعناها لفظ الجبر ، فيقال الانسان مجبر فى فعله أو غير مجبر بدون تفصيل لمعنى الجبر فى النفى والاثبات ، فاذا قيل أن الانسان مجبر فى فعله أوهم ذلك انه مضطر ومكره على ما يقع منه سواء كان طاعة أو معصية ، واذا قيل انه غير مجبر أوهم ذلك انه مستقل بايجاد فعله واختراعه من العدم ، والسلف لم يستعملوا هذا اللفظ نفيا واثباتا منعا لهذا الابهـــام وانما ورد فى السنة لفظ « الجبــل » قال صلى الله عليه وسلم : لأشـج عبد القيس، ان فيك لخلقين يحبهما الله ورسوله، الحلم والاناة ، قال : اخلقين تخلقت بهما أم خلقان جبلت عليهما ؟ فقال : بل خلقان جبلت عليهما ، فقال : الحمد لله الذى جبلنى على خلقين يحبهما • وذكر المروذى أن رجلا قال ان الله لم يجبر العباد على المعاصى • فرد عليه آخر فقال : ان الله جبر العباد ، أراد بذلك اثبات القدر ، فسألوا عن ذلك احمد بن حنبل فأنكر عليهما جميعا النفى والاثبات حتى تابا عن ذلك وانكر سفيان الثورى استعمال لفظ الجبر نفيا واثباتا وقال ان الله جبل العباد ، وقال الاوزاعى ان اناسا سألوا اسحاق الفزارى فى ذلك وقال لهم : تكلموا حتى أسمع مقالتكم ، فقالوا له : قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعوا فى القدر فنازعناهم فيه حتى بلغ بنا وبهم الى أن قلنا : ان الله جبرنا على ما نهانا عنه وحال بيننا وبين ما أمرنا به ، ورزقنا ما حرم علينا •فقلت : يا هؤلاء ان الذين أتوكم بما أتوكم به قد ابتدعوا واحدثوا حدثا وانى أراكم قد خرجتم من البدعة الى مثل ما خرجوا اليه • أى الى بدعة أخرى ، وقال الزبيدى : أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر ولكن يقضى ويقدر ويخلق ويجبل عبده على ما أحب ، وقال الأوزاعى : « ما أعرف للجبر أصلا فى الكتاب والسنة فأهاب أن أقول ذلك » (٥٠) ، ذلك أن الجبر لفظ مجمل ، يقال أجبر الأب ابنته على النكاح اذا حملها قهرا على ذلك ، وجبر الحاكم اللص على رد السرقة اذا اضطره الى ذلك فهذا بمعنى القهر والتسلط والاكراه وليس معناه انه جعله محبا ومريدا ومختارا لما يفعل •• واستعمال الجبر فى فعل الانسان بهذا المعنى يكون خطأ لفظا ومعنى فان الله أجل من ان يقهر عبده على المعصية ثم يحاسبه عليها ، وانما يجبر الله العاجز بان يجعله قويا مستطيعا فيخلق فيه القدرة والارادة وهما سبب الفعل ، ويمنع عنه العوائق المانعة وهذا شرط فى وقوع الفعل فيقع الفعـــل بقدرة العبد وارادته بعد ان يجبره الله بخلقها فيه ، واستعمال الجبر بمعنى القهر والاكراه فى الأوامر التكليفية غير وارد فى الشرع أو العقل أصلا •

واذا كان الله تعالى قد خلق العبد وقدرته التى يقع بها فعله فانه لا يوصف بما تقترفه هذه القدرة من آثام وشرور وان كان خالقا لها وهذا مما

(٥٠) ذكر هذه الآثار الامام ابن تيمية فى كتاب القدر : ٨/١٠٤ ـ ١٠٥ مجموع الفتاوى •

أخطأ فيه المعتزلة . وكان عليهم أن يفرقوا فى ذلك بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه فتارة يطلق الفعل ويراد به مسمى المصدر كما يقال نسجت الثوب نسجا وقدرته تقديرا ، ويراد بذلك نفس العملية التى يتم بها نسج الثوب وتقديره وهى سابقة على ايجاد الثوب مكتملا فى الخارج ، وتارة يراد نفس الثوب المنسوج وجمهور أهل السنة يصفون الله بفعله القائم به كالخلق والتقدير والرزق والاحياء والاماتة ويصفونه بمخلوقاته المنفصلة عنه المباينة له ، وأفعال العباد من جملة مخلوقاته المنفصلة عنه لانها ليست فعله القائم به بل هى قائمة بالعبد فلا يوصف تعالى بها وانما يوصف بهـا من وقعت فعلا له وهو العبد ومن لم يفرق فى هذه القضية بين فعل الله القائم به وبين مفعوله المنفصل عنه اضطرب عليه الأمر ، فالله خلق الأكل والشرب والمشى والقيام والقعود . والانسان هو المتصف بذلك لأنه هو الآكل والشارب والقائم والقاعد . وكذلك الكذب والظلم والمعاصى فان الله هو الخالق لذلك والانسان هو المتصف بها لأنه هو الفاعل لها فيعود حكمها اليه هو وليس الى من خلقها فيه كما توهم المعتزلة (٥١) .

---

(٥١) أنظر فى موقف السلف : رسالة الارادة والأمر لابن تيمية ، كتاب القدر صفحات : ١٠٣ ـ ١٠٥ ، ١١٨ ـ ١١٩ ، ١٣٣ ، ١٨٧ ، ٣٨٥ ـ ٣٩٥ ، ٤٠٣ ـ ٤٠٥ ، ٤٦٢ ـ ٤٦٣ ، ٤٦٧ ـ ٤٦٨ ، شفاء العليل لابن القيم فى مواضع متفرقة وخاصة ١٨٥ ـ ١٩٥ ، ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

الفصل الثالث

الأثر الاجتماعى والسياسى

لمذهب المعتزلة فى القول بحرية الانسان

يعد هذا الفصل نتيجة طبيعية لخطوات البحث الســـابقة فى أبوابه وفصوله المختلفة ، ولعل ما سبق من الحديث عن موقف المعتزلة يوضح لنا انهم يضعون الانسان أمام مسئوليته الاجتماعية والسياسية ، وأمام الدور الذى يجب ان يضطلع به فى مجتمعه بالتوجيه والارشاد ، كما وضعه فى نفس الوقت أمام مسئوليته الشخصية عن أفعاله هو خيرها وشرها كما اتضح لنا من الفصول السابقة ان علاقة الله بالانسان ليست علاقة قهر أو تسلط ولا اكراه وانما هى رعاية للاصلح للعبد ولطف له وعناية بشئون أحواله دينا ودنيا ، فهو لا يريد الشر ولا يجبر أحدا على فعله ، ولا يكلف فوق الطاقة واذا كلف العبد فانما يهبه القدرة والاستطاعة على فعل الشىء وضده ويمنحه الارادة الحرة ليختار بمشيئته المطلقة ما يرغب فيه ويترك ما ينفر عنه ليصح بعد ذلك مساءلته عن اختياره ومحاسبته على قصوره فى الاختيار أو تقصيره فى الفعل وهذا تصديقا لقوله تعالى « بل الانسان على نفســـه بصيرة ، كل نفس بما كسبت رهينة ، جزاء بما كنتم تعملون » ٠

وانطلاقا من موقف المعتزلة وايمانهم بحرية الفرد فى فعله نجد انهم يضعون الانسان أمام قضايا مجتمعه باعتباره مسئولا عنها ومكلفا بنوع من الرقابة الذاتية على مصلحة الأمة وحارسا أمينا على احلال المعروف بين أبناء الجيل وارتفاع المنكر ومحاربته ، وهذه مهمة اجتماعية أخلاقية يضطلع بها الانسان نتيجة ما زوده الله من قدرة وارادة وحرية فى الاختيار فهـــو مسئول عما يجرى فى المجتمع من انتهاك للقيم الاخلاقية والدينية وتزداد مسئوليته عن احلال المعروف وانكار المنكر بقدر احساسه وشعوره بقدرته على التأثير على المجتمع بالتغيير نحو الأفضل ٠

ويتمثل هذا الأثر الاجتماعى فى موقف المعتزلة من قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ٠ فلقد اعتبروها أصلا من أصولهم الخمسة التى أقامـــوا عليها مذهبهم الكلامى ولم يختلفوا فيما بينهم على القول بوجوبهـــا على الانسان واعتبروه مسئولا عن القيام بها واحب ان انبه هنا سلفا ان المعتزلة لم يقولوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا بعد ان أكدوا حرية

الانسان فى فعله وثبتوا أركانها لأنه ما لم يكن الانسان حرا مختارا فلا يكون هناك أمر ولا نهى .

اذ كيف يمكن القيام بهذه المهمة فى المجتمع الذى يسوغ لأفـــراده أن يتعللوا بالجبر وانهم مضطرون فى أفعالهم القبيحة كما لا يكون هناك معنى للامر بالمعروف أو الائتمار به ما دامت فكرة الجبر تسيطر على عقول الناس .

أما الأثر السياسى فقد تمثل فى موقف المعتزلة من قضية الأمامـــة وشروطها ومسئولية الانسان عن اقامة الامام العادل ، ومتى يجوز له الخروج على الأمام وخلعه ومدى مسئوليته عن السكوت على الأمام الظالم وعـــدم الثورة عليه . ولا يعنينا هنا الحديث تفصيلا عن مثل هذه القضايا وانمـا يهمنا بيان ارتباطها بفكرة المعتزلة عن حرية الانسان وقدرته على أفعاله ، لأن دور الانسان فى القيام بهاتين المهمتين يعد أثرا لحريته ونتيجة طبيعية لقدرته ومسئوليته . ولنبدأ حديثنا ببيان موقفهم من القضية الأولى :

(أ) مسئولية الانسان عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

يتميز مذهب المعتزلة الكلامى بأنه قد أحاط الحرية الانسانية بسياج متين من الضمانات التى تكفل للفرد والمجتمع حياة فاضلة فى مجتمع فاضل، ذلك أنهم يجعلون حرية الانسان محورا ترتكز عليه مسئوليته عن نفسه وعن مجتمعه على سواء ، كما اعتبروا انهيار المجتمع أو فساده مسئولية فى عنق الفرد والجماعة يجب ان يحاسب عليها كل « حسب موقعه من المسئولية » ، واهتمام المعتزلة بهذا المبدأ ليس لتنمية وعى الفرد بمسئوليته الفردية فقط وانما أضاف الى ذلك وعيه بمسئوليته الجماعية وتقوية شعوره بها واحساسه نحوها ، كما ان فى القيام بهذا المبدأ نفسه ضمانا وحماية للتكاليف الشرعية باقامة قواعدها وتثبيت أركانها ودعائمها ، ذلك أن الضمير الانسانى كثيرا ما يصاب بحالات من الضعف أو العطب فتتعطل أجهزة الرقابة الذاتية للفـــرد ويحتاج الأمر انذاك الى نوع من الرقابة الخارجية تتمثل فى الأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر ولا شك ان العمل الاخلاقى الذى يتم تحت هذه الرقابـة الخارجية أقل مرتبة من غيره الذى يقوم به الانسان بدافع ذاتى نابع من احساسه بمسئوليته ، ولكن ينبغى الا ننسى ان الانسان ليس ملكا يمشى على الأرض أو هو منزها عن الخطأ ومتعاليا على حالات الضعف ، وفى مثل هذه الحالات التى تضعف فيها الرقابة الذاتية نجد أن رقابة المجتمع يمتد أثرها فى حمل الانسان على اتيان المعروف ونهيه عن اتيان المنكر .

وهنا لابد من طرح سؤال على الذهن . من المسئول عن اقامة المعروف ومنع المنكر ؟ هل هو الفرد بشخصه على سبيل التعيين فيكون فرضا عينيا .

أم يكفى فى ذلك وجود الامام وتكليفه به . أم ان القضية مسئولية مشتركة يتضامن فى القيام بها المجتمع كله بحيث اذا أهملت بان حل المنكر بدل المعروف تقع المسئولية على المجتمع كله امامه ومأمومه ؟ وقبل الاجابة على هذا السؤال نود ان نعرف أولا ما هو المعروف وما هو المنكر حتى نكون أكثر تحديدا لما نقوله ؟ فالمعروف لا يخرج فى معناه عن كونه الأمر الحسن سواء كان حسنا عقليا أم شرعيا والمنكر لا يخرج عن الأمر القبيح سواء كان قبحه عقليا أم شرعيا « ... فالمعروف هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . والمنكر هو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه(١) ولم يختلف المعتزلة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكن اختلفوا فى جهة الوجوب . هل هى العقل أو الشرع . فذهب أبو على الجبائى الى أن ذلك يجب عقلا كما يجب شرعا لما يتضمنه ذلك من دفع الضرر عن النفس والغير ، وذهب أبو هاشم الى القول بوجوبه شرعا الا فى مسألة واحدة يجب فيها عقلا كأن يرى أحدنا رجلا يقع عليه نوع من الظلم فيغتم بذلك قلبه فيلزمه النهى عن ذلك عقلا ودفعا للضرر اللاحق به ، وذهب القاضى عبد الجبار الى هذا الرأى أيضا .

ويدل على وجوب القيام بهذه المهمة أدلة كبيرة من الكتاب والسنة والاجماع فالأمة كلها مجمعة على وجوبها ، وفى السنة المطهرة « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه . وذلك أضعف الايمان (٢) ولتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم ذنوبكم ، فتدعون فلا يستجاب لكم « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل ، فالأمة التى لم تأمر بالمعروف ولم تنه عن المنكر أمة ساقطة من عين الله فلا يستجاب لدعائها ولا يحقق رجاؤها ، والقرآن الكريم جعـل مكانة الأمة الاسلامية منوطة بأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر ، فاذا هى تخلت عن القيام بهما فلا وزن لها عند الله ، قال تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » كما أن الأمم الماضية حلت بها اللعنات وطردت من رحمة الله لانها لم تأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر « لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » والعمل على احلال المعروف فى المجتمع يعنى تماما التزام المجتمع باحلال الخير ومدافعة الشر ، وبعبارة المعتزلة وجوب التزام الفرد بالفعل الحسن وأمر الغير به والنهى عن الفعل القبيح والعمل على طهارة المجتمع منه ، وهذه المسئولية مع انها واجبة عقلا الا ان الشرعقد أكد وجوبها وتوعد على

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ١٤١ .

(٢) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الايمان) ، ابن حنبل ٣/١٠ ، ٢٠ .

التفريط فيها ورفع درجة التزامها الى مرتبة الوجوب الفردى وهذا ما لم تجده فى اى مذهب خلقى خارج الفكر الاسلامى ٠

ولقد اهتم المعتزلة بهذه القضية فوضعوا لها شروطا ، وحددوا لهـــا درجات ومراتب لا يتخطاها المرء الى غيرها الا بشروط معينة ٠

فلقد ذهب بعض أهل السنة وأصحاب الحديث وعلى رأسهم الأمـام احمد بن حنبل الى أنه يكون ذلك بالانكار القلبى ، ثم القول باللسان ثم باليد ولا يجوز استعمال القوة ، وجرى على ذلك الامامية فلم يبيحوا استعمال القوة الا اذا خرج على الامام رجل فاسق فيجب حماية الامام منه بالقوة ٠

والمعتزلة والخوارج والزيدية يذهبون الى وجوب استعمال القوة اذا لم يرتفع المنكر الا بها ويوجبون ذلك على أهل الحق اذا كانوا عصبة ويشعرون من أنفسهم بالقوة على ذلك ٠ فاذا أحسوا أنهم غير قادرين على التغيير لم يلزمهم ذلك حتى لا تكون فتنة ٠

وذهب البعض الى جواز استعمال القوة فى دفع المنكر ولو كان أهـــل الحق قلة ، من هؤلاء الامام ابن حزم وبعض الخوارج (٣) ٠

وأجاز القاضى عبد الجبار استعمال القوة بشرط ان يكون المرء قــد استنفد الوسائل السليمة ولم يرتفع بها المنكر ، وبشرط ألا يؤدى استعمال القوة الى ضياع معروف واحلال منكر أكثر خطرا منه أو مساويا له لان المقصد هو احلال المعروف وايقاعه ، وارتفاع المنكر وامتناعه فاذا حصل ذلك بالأمر السهل لم يجز العدول عنه الى الأصعب ، وهذا مما يعلم عقلا وشرعا ، والى هذا المعنى أشار القرآن بقوله « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت أحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى » فبدأ أولا باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة اذا لم يقع الغرض الا بها ٠

ويكفى فى وجوب الأمر بالمعروف مجرد الأمر به ولا يلزم حمل من ضيعه عليه قهرا ، فليس يجب حمل من ضيع الصلاة قهره بالسيف على أن يقوم بها بخلاف المنكر فلا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط بل لابد من حمله قهرا على ترك المنكر ، فلو ظفرنا بشارب الخمر أو قاطع الطريق فالواجب منعه من ذلك بالقول اللين ، فان لم يمتنع خشنا له القول ، فان لم يمتنع ضربناه ، فان لم يمتنع قاتلناه وحملناه قهرا على ترك المفاسد (٤) والسبب

---

(٣) مقالات الأشعرى : ١٢٦/٢ ، ابن حزم الفصل ٩٧٥/٤ ، نظرية التكليف : دكتور عبد الكريم عثمان : ٥١٦ ٠
(٤) شرح الأصول : ٧٤٤ ــ ٧٤٥ ٠

فى ذلك ان المفاسد المترتبة على ايقاع المنكر لا يقتصر ضررها على صاحبها ومرتكبها فقط ، بل يتعداه الى المجتمع كله فيشيع فيه الفساد والانحلال والغرض هو حماية بناء المجتمع حتى يظل سليما من انتشار الأمراض الاجتماعية وفشوها فيه ، بخلاف المعروف فان ضرر اهماله مقصور على الفرد لا يتعداه الى الغير ٠

والآن يأتى السؤال الوارد على من يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن أكثر القائلين بوجوب ذلك بجميع درجاته (الانكار القلبى ـ اللسان ـ اليد) قالوا بوجوبه على جميع المكلفين ولم يفرقوا فى ذلك بين كونه واجبا على سبيل الكفاية أو التعيين ٠ ويرى الامامية ان وجوبه على عموم المسلمين يقتصر على مرحلة الانكار القلبى واللسان فقط اما استعمال القوة والقتال فذلك موقوف على الامام دون بقية الأمة ٠

أما القاضى عبد الجبار فيفرق فى ذلك بين موقفين :

١ ـ موقف يتعين وجوبه على الامام دون سائر الأمة ٠ مثل اقامة الحدود وحفظ بيضة الاسلام ، وسد الثغور وتجهيز الجيوش وتنفيذها ، وتولية القضاة والأمراء ٠ وما الى ذلك ٠

٢ ـ الموقف الثانى ويشمل وجوبه جميع المكلفين فيجب عليهم ان يقوموا بمنع المنكر واحلال المعروف بين الناس ٠ وذلك كشرب الخمر ، والسرقة والزنا فلو رأى أحد المكلفين شيئا من ذلك يقع فيجب عليه أن يتعرض لفاعله بالمنع ، والوجوب هنا يكون على سبيل الكفاية وليس على سبيل التعيين فان اتفق من بعض المسلمين القيام بذلك فقد سقط وجوبه عن الباقين ومتى غلب على ظن كل واحد ان لم يقم هو به لم يقم غيره به تعين وجوبه عليه فيكون واجبا على الجماعة كلها على سبيل التعيين حتى يتم لهم معرفة حصوله فيرتفع الوجوب عنهم ، ولو قدر وقوعه من بعضهم مع ظن أحدهم انه ان لم يقع منه كان فى حرج عاد الفرض متعينا ، وقد يتعين وجوبه على الواحد من الناس اذا كان مما يختص به فى نفسه أو ماله أو أهله ، كتربية الأولاد على محاربة المنكر والابتعاد عنه واتيان المعروف واشاعة ذلك بين أهله ، ولو قصد غيره الى الدفع عنه ـ وغلب على ظنه انه يقوم بذلك ـ سقط التعيين عنه(٥) ويرى القاضى عبد الجبار ان القول بالوجوب العينى أو الكفائى مطلقا ليس دقيقا فى تصوير المذهب لاختلاف الحال فى ذلك كما سبق توضيحه ٠

---

(٥) المحيط : السفر ٣٣ لوحة ١٧٥ (ب) من المخطوط مصور ٢٩٣١٤ (ب) بدار الكتب ٠

واذا كان هناك امام مفترض الطاعة الاولى الرجوع اليه عند شيوع المسئولية وعدم تعيينها على واحد بعينه لما يختص به من امكانيات وفي كل الحالات فان لم يحصل المعروف ويرتفع المنكر فان الجميع يأثم بذلك ، وتعم المسئولية جميع المكلفين كل حسب قدره فى تحمل نصيبه من المسئولية لقوله تعالى « واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » ، ولا يكفى غلبة الظن فى رفع المسئولية بل لابد من التيقن من ان المعروف قد حصل ووقع ، وان المنكر قد زال وارتفع ، فالمسئولية فى انكار المنكر عامة ومشتركة والمرء فى مثل هذه الحالات ليس مسئولا عما قدمت يداه فقط ، بل ان مسئوليته تتعدى ذلك الى وجوب مساءلته عن تصرفات الاخرين المنكرة وموقفه منها ، فنحن مسئولون عن انحراف مسلك اقراننا حين نتركهم يعيثون فى الأرض فسادا ويسيئون الى المجتمع بانتهاك قيمه الأخلاقية والدينية دون أن نتدخل لمنع ذلك بجميع الوسائل المشروعة التى أدناها مرتبة الانكار القلبى والتى ليس وراءها من الايمان حبة خردل .

ويمتد أثر المسئولية الاجتماعية ليشمل تلك المواقف السلبية التى شاعت فى مجتمعنا وحالات اللامبالاة تجاه انتهاك كثير من القيم الأخلاقية فان هذه المواقف تعد جرما اخلاقيا ودينيا بنفس الدرجة التى يتم بها انتهاك مبادىء الأخلاق ، فالامتناع عن الأمر بالمعروف يعد مشاركة سلبية فى وقوع المنكر والساكت عن الحق شيطان أخرس ، والسكوت عن انكار المنكر نوع من محاربة الحق ، وان القرآن الكريم قد نعى أقواما من بنى اسرائيل لاهمالهم القيام بمسئوليتهم وعدم مبالاتهم بما يقع فى مجتمعهم من فحش ومنكر وكان سبب طردهم من رحمة الله انهم « كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » .

ولو حاولنا الافادة من هذه المبادىء فى مجتمعنا المعاصر لجنبناه شر الأزمات التى يعانى منها وهى أزمات اخلاقية بالدرجة الاولى ، ذلك ان الافلاس الخلقى فى مجتمع ما هو نذير الافلاس فى شتى مجالات الحياة المختلفة اقتصادية أو عسكرية أو سياسية .

ولقد وضع المعتزلة للامر بالمعروف والنهى عن المنكر شروطا يجب بوجودها ويسقط بزوالها :

أولها « أن يعلم أن ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر ، لأنه لو لم يعلم ذلك لم يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف .

وغلبة الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم اليقينى ، بل لابد من العلم بذلك يقينا .

ثانيا : ان يعلم ان المنكر سيقع ولو بالظن الراجح كأنه يرى آلات الخمر معدة والملاهى حاضرة والمعازف جامعة وغلبة الظن تكفى فى ذلك لما فيه من دفع ضرر .

ثالثها : ان يعلم ان ما يقوم به من أمر بمعروف أو نهى منكر لا يؤدى الى مضرة أعظم منه ، فلو علم أو غلب على ظنه ان ذلك سيؤدى الى ضرر اعظم لم يجب دفعا لأعظم الضررين بارتكاب أخفهما . كأن يعلم أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى الى قتل جماعة من المسلمين أو اثارة فتنة بينهم .

رابعها : ان يعلم أو يغلب على ظنه ان مايقوم به سيؤدى الى نتيجة فى رفع المنكر واحلال المعروف ، فاذا لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه لم يجب ، ومع أن ذلك لا يجب فى مثل هذه الحالة الا أنه يحسن منه القيام به لما فيه من استدعاء الغير الى الدين .

خامسها : ألا يؤدى ذلك الى وقوع ضرر فى نفسه أو ماله . وهذا يختلف بحسب الأشخاص ،فان كان الشخص لا يؤثر فى حالة الشتم والضرب فانه لا يكاد يسقط عنه هذا الواجب ، وان كان مما يؤثر فى حاله ويحط من شأنه فلا يجب عليه ذلك . ولكنه يحسن منه القيام به لما فيه من اعزاز للدين وعلو شأنه ، ومن هنا حسن من الحسين ابن على ما كان منه من تحمل المشاق من بنى أمية لما فيه من اعزاز للدين وحسن من الأنبياء ما كان منهم تجاه أقوامهم وصبرهم على أذاهم (٦) .

ومهما يكن من أمر فلقد فرق القاضى عبد الجبار بين المعروف والمنكر فيما يتعلق بدرجة وجوبه . فالمعروف ينقسم الى واجب ومندوب ، والأمر بالواجب يكون واجبا وبالمندوب مندوبا ، فالأمر بدفع الزكاة والصيام والصدق فى المعاملة وحسن معاملة الغير يكون واجبا ، بخلاف الأمر بصلاة الضحى والرواتب من السنن ذلك لأن حال الأمر لا يزيد عن حال المأمور به فى الوجوب والحسن بل يستمد درجة وجوبه من درجة الفعل المأمور به وحاله وجوبا أو ندبا .

أما المنكر فكله من باب واحد فى وجوب النهى عنه ، يستوى فى ذلك الصغائر والكبائر ، لأن النهى عن المنكر انما وجب لقبحه والقبح ثابت فى الكبيرة والصغيرة على سواء والاختلاف فى ذلك انما يوجد فى الدرجة وليس فى النوع . وقد يكون المنكر عقليا نحو الظلم والكذب والخيانة والغش فى المعاملة ، وما هذا شأنه فان النهى عنه يجب عقلا ولا يختلف الحال فى ذلك

---

(٦) انظر شرح الأصول : ١٤٢ ـ ١٤٤ .

بحسب اختلاف الأشخاص والأحوال ، وليس معنى كونه واجبا عقلا ان الشرع لا مدخل له فى ايجابه وانما معناه ان للعقل مدخلا فى وجوب النهى عنه لادراكه وجه القبح فيه ٠

أما المنكرات الشرعية فعلى ضربين ، فمنها ما يكون للاجتهاد مدخل فى معرفة حاله وحكمه كتناول بعض المشروبات المختلف حولها ، فاذا تناولها المرء معتقدا جواز شربها لا يجب النهى عنه ، وان كان ممن يعتقد حرمتها وجب نهيه عنها ٠ وهذا الضرب يختلف بحسب حال الانسان نفسه واعتقاده فى جواز الفعل أو حرمته ، وهناك أمور ليس للاجتهاد مدخل فى معرفة كونها منكرة كالسرقة ، والزنا ، والخمر ، وما يجرى مجراها فانه يجب النهى عنه ولا يختلف الحال فى ذلك بحسب الشخص أو معتقده(٧) ٠

ولم يفرق المعتزلة فى وجوب النهى عن المنكر بين كونه فعلا من أفعال الجوارح أو فعلا من أفعال القلوب حيث يجب النهى عنها جميعها لأن القبح يعمها جميعا ، واذا احتج البعض بأن أفعال القلوب من الغيبيات التى لا سبيل لنا الى علمها ، فان القاضى عبد الجبار يرفض هذا الاحتجاج بأن بعض أفعال القلوب يمكن الوقوف عليها كمن يعتقد مذهبا معينا يؤمن به ويدافع عنه واشتهر عنه ذلك كالخارجى فى اعتقاده بوجوب كفر من خالفه ٠ وكالرافضى فى اعتقاده بألوهية على الخ ويقاس على ذلك اعتقاد بعض المذاهب الالحادية المعاصرة والدفاع عنها أو انكار بعض الأمور الغيبية الثابتة بالكتاب والسنة ، فهذه المنكرات الشرعية التى طريق معرفتها السمع يجب النهى عنها شرعا ومحاربتها ومهما قيل فى تبرير وجودها من استعمال الحق الشخصى فى حرية الرأى والاعتقاد فان ذلك لا يجوز فى دولة تدين رسميا بدين الاسلام وتأخذ بأحكامه لأن هذه الألفاظ المعسولة تحمل فى طياتها السموم القاتلة والأمراض الفتاكة بالبناء الاجتماعى السليم (٨) ٠

ويفصل القاضى عبد الجبار القول فى أنواع المنكرات ليتبين لنا درجة وجوب النهى عنها فالمنكر الواقع قد لا يحصل به ضرر فلا يجب النهى عنه عقلا ولكنه يجب شرعا « كما اذا سرق رجل قرشا من رجل ذى ثراء كبير فان هذا لا يلحقه منه ضرر فلا يجب النهى عنه عقلا ، ولكن فيه اعتداء على حقوق الغير وامتهان لحرمة ملكيته فوجب النهى عنه شرعا (٩) واذا كان القاضى قد جعل حصول الضرر مقياسا لوجوب النهى عن المنكر ، فان الاعتداء على حقوق الغير ولو كان يسيرا يلحق به ضرر معنوى يغتم من أجله ، والعقل

---

(٧) شرح الأصول : ١٤٧ ٠
(٨) شرح الأصول : ٧٤٦ ٠
(٩) أنظر شرح الأصول : ٧٤٦ ٠

يوجب النهي عن سرقة القرش ومن الثرى الكبير احتراما لحقوقه وصيانة لها لأن الضرر حاصل أيضا والفرق بين سارق القرش وسارق الخزائن فرق فى الدرجة فقط والقبح موجود فى الحالتين ، وبهذه الدقة فى تقصى المسائل وتتبعها نرى القاضى عبد الجبار يعالج قضية التوبة باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتخلص من آثار ارتكاب المنكر وازالة ما ترتب عليه من نتائج سيئة سواء كان هذا الأثر فى الشخص نفسه أو فى ماله أو فى مجتمعه ولا تصح التوبة من مثل ذلك ما لم ترد الحقوق الى أصحابها ولا يكفى فى ذلك مجرد الندم أو الصلاح والتقوى فان حقوق الآدميين لا مخلص لها الا بردها الى أصحابها أو عفوهم عنها . ولا أرى حاجة الى مسايرة القاضى فى كل تفصيلاته حول صحة التوبة وقبولها وشروطها الى غير ذلك لأن هذا ليس من شأننا الآن ويكفى أن أنبه هنا الى وضوح أثر موقف المعتزلة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فلقد ظهر أثر ذلك جليا فى نواحى المعاملة الانسانية المختلفة التى عرض لها المعتزلة وخاصة فى أبواب الفقه وسائر الفروع كالعبادات والمعاملات والأقضية والشهادات وغير ذلك من أمور الفقه التى تعد تطبيقا لمبادىء المعتزلة وأصول مذهبهم ومن أهم ما عرض له المعتزلة انطلاقا من هذا المبدأ قضية الأموال واكتسابها والاجال والمحافظة عليها .

أولا - الرزق والكسب الحلال :

أجمع المعتزلة على ان الأموال لا يصح اكتسابها الا من طريق مشروع أحله الله حتى يصح تسميتها رزقا ، واذا حصل الانسان عليها من غير هذا الطريق فلا تسمى رزقا وانما تأخذ حكما مستمدا من الكيفية التى حصل بها كأن تسمى غصبا اذا كان المال مغصوبا ، أو تسمى سرقة اذا كان المال مسروقا وغير ذلك من طرق الكسب غير المشروع ، فالذى يغصب مالا أو يسرقه لا يمكن ان يسمى هذا المال رزقا له لأن الله لم يرزقه اياه وانما هذا الشخص قد أكل رزق غيره لأن الله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام ويصبح من واجب الجماعة أو ولى الأمر ان يأخذ هذا المال ويرده الى صاحبه ومستحقه هذا بخلاف الأشاعرة فعندهم ان المال سواء حصل عليه المرء بطريق مشروع أو غير مشروع حلالا كان أو حراما فهو رزق للانسان مادام قد حصل المال فى يده ، وأصبح غذاء لجسمه ، ولا عبره فى ذلك بالجهة التى حصل منها هذا المال ، وحجة الأشاعرة فى ذلك ان المال والطعام من الأشياء التى جعل الله بها قوام الأجسام فهو ان كان حراما فان ذلك لا يخرجه عن كونه رزقا وقواما لهذا الجسم (١٠) ويظهر أثر الخلاف فى ذلك فيما لو غصب انسان مالا من فقير فأثرى نفسه به فان هذا المال يعد غصبا على مذهب المعتزلة لا يجب فيه الا رده لصاحبه بكل الوسائل المشروعة ، أما على مذهب الأشاعرة فيسمى

(١٠) مقالات الأشعرى : ٢٩٦/١ .

رزقا يجب فيه الزكاة والصدقة ، مع أن الله منعنا من اكتساب الحرام ومنعنا من انفاقه فى وجوه الخير لأن الله طيب لا يقبل الا طيبا ، ولو صح أن يسمى المال الحرام رزقا لدخل ذلك فى عموم قوله تعالى « ومما رزقناهم ينفقون » كيف وهو ليس مقبولا عند الله ٠

ويرجع الخلاف فى ذلك الى التعريف الذى أخذ به كل من الاشاعرة والمعتزلة فى تحديد معنى الرزق فالأشاعرة يعرفونه بأنه كل ما يؤكل ويتغذى به ولا عبرة فى ذلك بالجهة التى حصل منها ، أما المعتزلة فيعرفونه بأنه « ما ينتفع به وليس للغير المنع منه » والشرط الاخير فى تعريف المعتزلة للرزق هو الذى حدد الطريق التى يجب أن يحصل بها المال ليصح تسميته رزقا ويصح التصرف فيه ٠

وعلاج المعتزلة لقضية الرزق يتمثل فى جانبين أساسيين :

الجانب الأول :

وجوب السعى فى طلب الرزق ، وعلى الانسان ان يسلك فى سبيل ذلك جميع الوسائل المشروعة من تجارة وفلاحة وصناعة أو غير ذلك مما يناسبه وذلك انطلاقا من الاعتراف بحريته الكاملة وقدرته على الفعل والترك ، واذا كان المعتزلة يجمعون على أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين وانه خالق الأرزاق ومنزلها ، فانهم يجمعون فى الوقت نفسه على أن الانسان مسئول عن تحصيل هذا الرزق والسعى فى سبيله وهذا عندهم واجب عينى على القادر من المكلفين لأن فى ذلك دفعا للضرر عن النفس والولد ، وهذا مما أوجب الشرع والعقل الأخذ به وحثا عليه بقوله تعالى « فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور » فاذا قصر انسان فى تحصيل رزقه أو اعتمد فى ذلك على الغير مع قدرته على القيام به فان الشرع قد جعل ذلك الغير أفضل منه أو أعلى مرتبة منه لأن اليد العليا خير من اليد السفلى ، ولقد ضرب الرسول المثل فى ذلك حين مر بالمسجد فرأى رجلا معتكفا ليله ونهاره بالمسجد فسأل من يعوله ؟ فقيل له : أخوه ، قال : أخوه خير منه ٠

ويحرص المعتزلة على تأكيد وجوب السعى فى طلب الرزق والاشتغال به ليواجهوا بذلك حالة التواكل والكسل التى تظهر فى فئات معينة من الأمة وبين طبقة من الجهلاء الذين اعتبروا الدين نوعا من الرهبنة والعكوف فى المساجد ولقد اطلق القاضى عبد الجبار على هذه الطبقة اسم المتآكلة أو المتواكلة الذين يشيعون جو الخمول والكسل بين أفراد الأمة مدعين أن السعى فى طلب الرزق نوع من سوء الظن بالله وان حسن التوكل على الله يقتضى

القعود عن طلب الرزق ، ولاشك ان اشاعة ذلك بين أفراد الأمة يخلق نوعا من التخاذل والكسل فيتقدم الغير ونتأخر نحن ، ولقد وهم هؤلاء أن طلب الرزق يشوب حسن التوكل على الله وهذا شىء قبيح يجب على المتوكل ان يبتعد عنه واحتجوا فى ذلك بوجهين :

الأول : ان طلب الرزق يضـاد التوكل وينـافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه ٠

الثانى : ان المرء لا يأمن فيما يجمعه من أموال ويتعب فيه نفسه ان تغصبه منه الظلمـة وقطـاع الطـرق فيكون بذلك قد أعانهم على الظلـم وذلك قبيح ٠

ولا شك أن هذه حجة داحضة فى منطق العقل لأن القول بأن طلب الرزق يضاد التوكل غير معقول لأن التوكل هو طلب الرزق من وجهـه وبأسبابه المشروعة قال صلى الله عليه وسلم : لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتعود بطانا ، فجعـل التوكل هو أن تغـدو وتروح فى طلب الرزق من مظانه ولم يجعله الركود فى أعشاشها انتظارا لمـا تأتى به الرياح ٠

وأما ادعاء ان ذلك قد يعين الظلمة على ظلمهم فمردود ، لأن العقـل يقضى بحسن التجارة والفلاحة طلبا للكسب الحلال ، والتاجر يجهد نفسـه ليكسب وليس ليسلبه السلطان ماله ٠ والزارع يفلح الأرض ليقتات منها وليس ليسلبها الجورة والظلمة ٠ ولو أخذ كل انسان بشىء من هذا لتوقفت عجلة الحياة تماما عن المسير(١١) ٠

أما الجانب الثانى : فهو وجوب كون هذا السعى مشروعا ليحصـل منه على الكسب المشروع ، ومعنى هذا ان وسيلة الارتزاق لابد ان تكون ممـا يحكم الشرع والعقل بحسنها وهذا الجانب يتصل بوجوه الاكتساب المختلفـة التى تتشابك فيها مصالح الناس وقد تتعارض أحيانا ، كما قد تتداخل فيها الحقوق وتشتبه الواجبات ، وهذا الجانب هو أوسع مجالات التطبيق للمبادىء الاخلاقية التى حرص المعتزلة على جعلها أصلا من أصول المذهب فى الأمـر بالمعروف والنهى عن المنكر ٠ وفى هذا المجال نجد ان الاسلام قد اضفى قداسة كبيرة على حق الغير وعدم المساس به وأوضح ان أى ضرر يلحق بحق الغير يظل معلقا بمرتكبه الى ان يرد الحق الى صاحبه أو يعفو عنه كما ان اهـدار حق الغير أو امتهان ملكيته لا يكفى فى التوبة منه مجرد الندم أو الصلاح كما

(١١)

سبق ، وكل خروج عن الطريق الشرعى فى اكتساب الرزق يعد إجراما خلقيا وشرعيا مما تقع مسئوليته على كل الأطراف التى شاركت فى ذلك وفى مقدمتهم أصحاب المواقف السلبية تجاه هذه الجرائم .

ويرى المعتزلة ان الثروات التى تكون فى مجتمع يعيش فى مثل هذه الظروف تكون ثروات ملوثة وليست نقية ولا طاهرة وان حرمة التمتع بهـا ليست قائمة ولا مشروعة لانها جمعت وكنزت فى غيبة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لأن « ... التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للارامل والأيتام والمكافيف والزمناء وسائر الضعفاء ليس من الحل والاطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والاحسان والقائمين بحدود الرحمن .. » وحيازة المال لا تعنى حرية التصرف فيه اذا كان مغتصبا أو مكتسبا من طريق غير مشروع .

ولا ينسى المعتزلة ان يؤكدوا لنا ان مسئولية الفرد أو المجتمع عن وقوع هذه الجرائم بين أفراده مستمدة من احساسه بحريته وقدرته على التغيير فى مجتمعه حسب امكانه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولو لم يكن حرا مختارا قادرا مستطيعا لما كان مسئولا عن أمر ولا نهى .

ولو تأملنا أبعاد الاحساس بالحرية والمسئولية عنها لوجدناها متمثلة فى جوانب متعددة فى الموقف الاجرامى الواحد . فالظالم أو المغتصب يتمتع بحريته وقدرته على مقاومة الظالم وان قتل فى سبيل الدفاع عن نفسه أو ماله فهو فى مرتبة الشهداء عند الله .

ولذلك فهو مسئول عن دفع الضرر عن نفسه وماله . والحاكم يتمتع بحريته وقدرته على الأخذ على يد الظالم ومحاسبته ومسئوليته قائمة حتى يرد المال المغصوب الى صاحبه وهو مطالب بذلك أمام الله والمجتمع والقانون الاخلاقى والمسئولية هنا متنوعة ومختلفة بحسب اختلاف الشخص ومكانته الاجتماعية فى مجتمعه أو منصبه ووظيفته .

ونستطيع أن نقرر مطمئنين أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشمل كل مجالات الحياة العملية فى فلسفة المعتزلة وقصدهم من تطبيق هذا الأصل الهام اقامة المجتمع الفاضل الذى يسهر على مصالحه كل واحد فيه ويعتبر نفسه مسئولا عن ضياعها أو الاهمال فيها .

ثانيا ـ الآجـــال :

من أبرز الجوانب الاجتماعية التى ركز عليها المعتزلة اهتمامهم وجعلوا الانسان مسئولا عن العبث بها قضية الاجال وقطعها بالقتل أو الموت غـير الطبيعى وتمتد مسئولية الانسان لتشمل المحافظة على آجال المجتمع باعتباره حرا قادرا مكلفا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مطبقا له مختارا فى فعله ، ولا يتردد المعتزلة فى انه اذا كان الموت فعلا لله فان مباشرة أسباب القتل فعل للعبد يعتبر مسئولا عنه وعما يترتب عليه من مسببات لازمة له ٠

ولا خلاف بين المعتزلة فى أن من مات قد مات بأجله وكذلك من قتل فقد مات بأجله أيضا ، ذلك انهم يستعملون الأجل بمعنى وقت الموت أى ان أجل الانسان هو وقت موته ، ولا شك أن من قتل فقد مات وقت موته بهذا المعنى ، واذا كان موت الانسان فعلا لله تعالى الا أنه يجب البحث عن سبب هذا الموت هل هو سبب طبيعى كونى قدره الله على العبد فيسمى الموت موتا طبيعيا ويكون السبب والمسبب فعلا لله أم أنه سبب غير طبيعى سواء كان قتلا أو حرقا أو غرقا فيكون السبب من العبد ويجب أن يحاسب عما يترتب عليه من مسببات ٠

ويظهر أثر ذلك فى الاجابة على السؤال الآتى : اذا لم يقتل المقتول فهل كان يعيش بقية من عمره أم ان عمره قد انتهى فى هذه اللحظة ولو لم يقتل لمات قطعا بسبب أو بآخر ؟٠

عند أبى الهذيل العلاف انه كان يموت قطعا ، لأنه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع أجله وذلك محال عنده ٠

وعند معتزلة بغداد انه كان يعيش قطعا ، ولولا قتله لما مات فى هذه اللحظة عينها ، ولو لم يعش لما كان القاتل ظالما له ٠

والمناقشة حول هذه القضية هى امتداد لمناقشـــة قضـــية الأسباب وتأثيرها فى مسبباتها وكذلك أفعال العباد ٠ والمعتزلة ممن يؤمنون بتأثير الأسباب فى مسبباتها وبحرية العبد فى فعله ٠ من هنا كان القاتل مسئولا عن جريمته فى قتله لأنه باشر أسباب الموت بحريته الكاملة فاستحق الجزاء العادل على ذلك ، وهذا بخلاف المجبرة وغيرهم ممن ينكرون تأثير الأسباب فى مسبباتها حيث يقولون ان المقتول لو لم يقتل لمات ضرورة ولو بلا سبب ولا يعيش بعد لحظة قتله أجلا آخر حيث انتهى عمره فى هذه اللحظة التى قتل فيها ٠

ولقد أنكر القاضى عبد الجبار موقف كل من أبى الهذيــل العـــلاف والبغداديين فما ذهب اليه أبو الهذيل ليس صحيحا لأن الأجل المقدر للقتيل الذى لو لم يقتل عنده لبقى حيا اليه هو أجل مقدر غير محقق فكيف يلزم أن يكون قاطعا لأجله اذا كان هو غير معروف أصلا .

وأما حجة البغداديين فى أنه لو لم يعش المقتول لما كان القاتل ظالما له فليست مسلمة لهم ، لأنه كيف لا يكون القاتل ظالما له وقد أوصل اليه ضررا لا نفع فيه بوجه من الوجوه ، وليس فيه دفع ضرر أعظم منه ، وليس هو مستحقا فى نفسه وليس مظنة لأحد هذه الوجوه السابقة ، وهذا بعينه هو الظلم المحقق ، ثم انه قد فوت عليه الأعواض التى كان يستحقها بالاماتة من جهة الله ، وهذا ظلم آخر له .

فالقاضى عبد الجبار يجعل مسئولية القتل كامنة فى الحاق الضرر بالقتيل وهو ضرر قد باشر العبد أسبابه بنفسه وليس مستحقا فوجب ان يساءل عنه لأنه لو لم يفعل السبب المباشر وهو جز الرقبة لما حصل المسبب الذى هو الموت .

ويقصد المعتزلة من مناقشتهم لقضية الاجال ان يدفعوا بذلك الوهم الذى ران على عقول المسلمين فى تبريرهم لحالات القتل وغيرها بأنها « قضاء وقدر » ليدفعوا بذلك مسئولية الجريمة عن ارتكابها . ويجب ان نسأل هؤلاء . ماذا تعنون بقولكم انها « قضاء وقدر » ؟ هل تعنون انها خلق الله بمعنى ان الله خلقها والعبد فعلها ؟ اذا كان هذا قصدكم وافقناكم على المعنى وخالفناكم فى اللفظ لأنه لفظ مجمل فيه ابهام يجب تفصيله .

واذا أردتم بالقضاء هنا معنى الايجاب بمعنى أن الله أوجب القتل على القاتل فليس صحيحا ولم نوافقكم على ذلك لا لفظا ولا معنى لأن الله لم يجبر أحدا على القتل بل نهاه عنه وحذر منه وتوعد عليه (١٢) بالقصاص أو الدية كما هو مبين فى كتب الفروع ومسائل الفقه . وما يدعيه المجبرة ونفاة الأسباب فى ذلك انما هو وهم وتخدير للشعوب واماتة للحقوق وامتهان لها وتهوين من شأنها حتىتضيع المسئولية فى صفوف المسلمين .

والامام يحيى بن الحسين يناقش المجبرة فى هذه القضية فيقول لهم « ... ان الله وقت لعباده آجالا وصرف لهم فى أمورهم أمثالا ، وجعل فيهم قدرة على أن يقتل بعضهم بعضا . فمن شاء خاف ربه واتقى ومن شاء كفر وظلم واعتدى » .

---

(١٢) شرح الأصول الخمسة : ٧٨٠ ـ ٧٨٤ .

والله تعالى نهى عن قتل النفس لما علم ان الانسان قادر عليها ومطبق لها وفرق سبحانه بين الموت والقتل فجعل سكرة الموت تأتى بالحق والحكم وجعل القتل ظلما وعدوانا ـ فان كان المقتول قتل بأجله فأين الظلم ممن قد استوفى كل أمله وفنيت حياته وجاءت وفاته ، وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه ، فما يرى اذن ذو عقل للقاتل فى مقتول فعلا ، ولا عليه تعديا ولا قتلا ولا جناية ولا ظلما ولا يرى حاكم عليه حكما أكثر من جرح ان كان جرحه ، أو وكز ان كان وكزه ، لأن قاتله ومغنى أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين فى قول الجاهلين ، ولو كان ذلك كذلك لنجا القاتل من المهالك ولم يكن على من جرح انسانا متعمدا فقتله أكثر من أن يجرح جرحا مثله ويخلى ، فان مات منه مضى ، وان برىء فقد سلم ونجا ، وبهذا لا يكون هناك معنى لقوله تعالى « النفس بالنفس والعين بالعين » ٠

ثم يجب ان يسأل هؤلاء الذين يحتجون على جريمة القتل وقطع الآجال بالقضاء والقدر وان الله هو الذى قضى أجل القتيل ، من الذى جاء بالقاتل واعطاه السكين وجز رقبة المقتول ؟ هل الله جاء به أوامر بذلك واوجبه عليه وادخله فيه قهرا واضطرارا ، أم ان ابليس هو الذى أغواه بذلك وزينه له ووسوس له فيه فقتله ظلما وعدوانا ؟٠ ولو صح ان الله هو الذى قضى أجل القتيل لقتيل لهؤلاء ما تقولون فى رجل ضرب رجلا آخر بالسكين فى رقبته فارداه قتيلا أمامكم فما الذى أوجب الله عليكم من الشهادة ؟ اتشهدون انه قتله أم تقولون انه وجاه بالسكين ولا ندرى من قتله ؟ أم تقولون ان ربه هو الذى قتله وقطع أجله ٠ ولو لم يأت أجله لدامت حياته وطال عمره ، وكذلك من قتل نفسه بيده أو رمى نفسه من شاهق مرتفع ٠ هل قتل نفسه وهى حية فى بقية من عمرها أم ميته قد انقضى أجلها ، واذا كان قد انقضى أجلها فعلام يتوعد الله قاتل النفس ومهلكها ؟ (١٣)

وهناك قضية أخرى يحتج بها المعتزلة على موقفهم من الآجال ، فلو كان أجل المقتول وعمره قد انقضى بأمر الله وصنعه ولم يكن من صنع الانسان فلماذا طلب الله من رسوله والمؤمنين ان يأخذوا حذرهم من الكافرين فى صلاة الخوف وأثناء القتال فجعل جماعة فى الصلاة وجماعة للحراسة يأخذون أسلحتهم ويتهيأون للقاء العدو خوفا من ان يغدر بهم فى الصلاة فيعمل فيهم سيفه قتلا ويقطع آجالهم ٠ قال تعالى « واذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ، ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم

---

(١٣) انظر مسائل الامام يحيى ، المسألة التاسعة : ٢/١٧١ ـ ١٦٨ رسائل

ميلة واحدة ٠٠ وخذوا حذركم » وهذا يعنى أن القتل من فعل المشركين وليس من صنع الله ولا من فعله ٠

والمعتزلة بذلك ينبهون المجتمع الى ضرورة الأخذ بمبدأ المسئولية والجزاء لأن هناك حرية واختيارا ، وان القتيل لو لم يقتل لكان يعيش ويفيد الأمة وان القاتل هو الذى أنهى أجله بمباشرته أسباب موته وان الضرر الذى يلحق بالأمة من عدم افادتها بالقتيل تقع مسئوليته على القاتل فضلا عن مسئوليته عن الضرر الذى ألحقه بالقتيل ٠ والمسئولية هنا تتجسد فى حكم القاضى بالقصاص من القاتل أو وجوب الدية ولا تسقط المسئولية عن القاتل الا بذلك ٠

كما أن مسئولية الحاكم هنا تتمثل فى حمل القاتل قهرا على القصاص منه أو دفع الدية الى القتيل سواء كانت على القاتل أو على العاقلة كما هو موضح فى كتب الفقه ٠

ومسئولية المجتمع تتمثل فى معاونة الحاكم على التعرف على القاتل واقامة الحد عليه ٠

وموقف المعتزلة من هذه القضية يؤكد موقفهم من قضية الأسباب ومسبباتها ، فهم يؤمنون بان النتائج لا تتخلف عن أسبابها ، وان الأسباب تؤدى بالضرورة الى وقوع المسبب سواء كان ذلك فى الأفعال الطبيعية الكونية كحدوث الاحتراق عند ملامسة النار أو فى الأفعال الانسانية ، كحدوث الموت عند جز الرقبة ، فمن باشر جز الرقبة فقد ارتكب سبب الموت فتحدث ظاهرة القتل ٠ ويكون الانسان مسئولا عنها كما يسأل عن ارتكابه للمعاصى باختياره ومسئولية الانسان هنا مستمدة من احساسه بحريته فى فعله وقدرته على الفعل والترك ، ولو ساد منطق الجبر فى المجتمع لارتكبت الجرائم وضاعت المسئولية عنها تحت ستار القضاء والقدر ٠

الأثر السياسى لموقف المعتزلة

(قضـــية الامامة)

من المجالات التى ظهرفيها أثر اراء المعتزلة واضحا قضيةالامامة والبيعة للامام وخلعه ٠ وقضية الامامة فى ذاتها من أكبر المشكلات التى واجهت الأمة الاسلامية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأول خلاف وقــع بين المسلمين بعد وفاة الرسول كان حول الامامة ، فلقد انقسم المهاجرون والأنصار فى مجتمع السقيفة واختلفوا على أنفسهم حول تنصيب خليفــــة للرسول يؤم المسلمين بعد رحيله هل يكون من المهاجرين أو من الانصار ؟ أم يكون خليفة من هنا وخليفة من هناك ؟ وكاد هذا الخلاف يؤدى بالدولة الشابة الى الفرقة لولا ان تنبه عمر بن الخطاب الى خطورة هذا الاختلاف وما يجلبه على المسلمين من ويلات ومحن فتقدم الى أبى بكر رضى الله عنه وبايعه على ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتبعه الصحابة بعد ذلك فى البيعة لابى بكر ، واستقرت أمور المسلمين حتى وفاة عثمان بن عفان حيث تجدد الصراع قويا وحادا بعد وفاته ، واشتد الصراع بين على ومعاوية وانتهى بمقتل على بن أبى طالب واغتصاب الامويين الخلافة منه ومن ابنائه من بعده ، ولم يكن الخلافهذه المرة لينتهى بوفاة على ومعاوية وانما قد امتــد أثره وظل المسلمون يكترون بناره الى اليوم ، اذ عمــل على تفريق صفوف المسلمين وتمزيق وحدتهم ونشأت فرقتا الشيعة والخوارج كأول حزبين سياسيين نشآ فى الاسلام ، وغالى كل فرية فى التعصب لمبادئه واعتبر الخروج عليها نوعا من الكفر فيحل دم صاحبه كما صرح الخوارج بذلك ٠

غير ان الخلاف حول قضية الامامة فى هذه الفترة المتقدمة من تاريخ المسلمين لم يكن خلافا فكريا أو مذهبيا وانما كان خلافا عصبيا تشوبه روح التعصب للعرق والدم ، ولقد تمخض الصراع حول هذه القضية عن ثلاثة اتجاهات اساسية ٠

الاتجاه الأول : ويمثله الشيعة الذين ذهبوا الى ان الأمامة لا تكون الا بالنص على عين الامام وشخصه ، وقالوا أن الرسول قد نص على امامة على ابن أبى طالب قبل وفاته وأولوا على ذلك العديد من آيات الكتاب العزيز ، ثم

أنكروا صحة امامة الخلفاء الثلاثة السابقين على امامة على وحكموا ببطلانها، وموقف الانسان ازاء هذا الاتجاه ليس الا التسليم والتفويض لما يأتى به النص سواء كان نصا قرآنيا أو حديثا نبويا ولا يكون له فى اختيار الامام ارادة أو مجرد الرأى ، ثم قالوا ان الامام لابد ان يكون معصوما من الخطأ لانه مصدر التشريع والوحى الدينى ومنه يؤخذ تأويل القرآن وتفسيره ، وهو المختص بتقدير ظاهره على باطنه وهو يستمد ذلك من الله مباشرة لذلك فان موقف الأمة منه ليس الا الاذعان والقبول لما يأتى · ولا شك أن هذا موقف كهنوتى يرفضه الاسلام نصا وروحا لانه موقف جبرى يلغى حرية الانسان وارادته ويجعله مجرد أداة منفذة لما يوحى به الامام ومؤتمرة بأمره فضلا عن انه يجعل من الامام سلطة الهية متمثلة فى شخصه فلا يحل لأحد الخروج عليه أو الاعتراض على ما يأتى به · ولقد التقى حول هذا المبدأ جميع فرق الشيعة ما بين غلاة ومعتدلة على خلاف بينهم فى تفصيل ذلك ما بين زيدية واثنا عشريه ·

ثم ظهر الاتجاه الثانى ويمثله المرجئة الذين أجازوا امامة الفاسق اذا تغلب على الامامة ولم يجيزوا الثورة عليه أو الخروج لقتاله بالسيف ، ويحكى القاضى عبد الجبار أن من أول من قال بذلك ابن عمر وسعد بن أبى وقاص ومحمد بن مسلمة حين امتنعوا عن الخروج مع على بن أبى طالب لقتال الخارجين عليه وقالوا له : لا يحل أن تشهر السيف فى وجه المسلم « وانا نكره معك قتال أهل الصلاة » (١٤) ، وهذا موقف سلبى بعيد عن التأثير فى مجريات الأمور لأنه يعنى تبرير سلطة الظالم والفاسق وحكم شرعيتها ويجب على المسلمين أن يقبلوا امامته ويفوضوا الأمر فى ظلمه وفسقه الى الله لان الخروج بالسيف باطل عندهم ولو قتلت الذرية ·

وبين هذين الاتجاهين ظهر اتجاه ثالث ويمثله المعتزلة الذين نظروا الى قضية الامامة خلال معرفتهم بالغرض منها ، فهى تتعلق بأحوال المسلمين ومصالحهم وسياسة شئونهم والسهر على مصالحهم ومن يتولى القيام بهذه المهمة يجب الا ينظر اليه من ناحية العرف أو النسب لانها ليست وقفا على قبيلة بعينها بل كل من تتوفر فيه شروط الامامة يصلح ان يكون اماما ولو كان عبدا حبشيا فمقياس الصلاحية للامامة فى نظر المعتزلة ليس هو النسب أو القرابة من الرسول وانما تكامل صفات معينة فى الشخص المؤهل لها بصرف النظر عن حسبه ونسبه ، واذا أخل الامام ببعض الشروط أو ظهر منه ما يناقضها وجب على المسلمين خلعه والخروج عليه ومحاسبته فالامامة

(١٤) المغنى : ٥/٦٦ ـ ٦٧ القسم الثانى · ويرى بعض الباحثين أن موقف هؤلاء الصحابة هو أول ظهور للاعتزال بالمعنى الاصطلاحى ، ويتخذ منه بداية للمذهب ·

تكليف ومسئولية ، وعملية اختيار الامام نفسها مسئولية أخرى ملقاة على عاتق أهل الحل والعقد من الأمة . فكما أن الامام مسئول اذا قصر أو أهمل فى وظيفته وكذلك الأمة مسئولة أيضا عن حسن اختيارها للامام بأن تختار من هو أصلح وأجدر وليس من هو أعظم بطشا وأكثر وجاهة .

وحديث المعتزلة عن قضية الامامة طويل ومتشعب ويعنينا بالدرجة الاولى منه الوقوف على الأثر السياسى لشعور الانسان بحريته وقدرته على اختيار الأصلح وعزل من لا يصلح ولو اقتضى الأمر الى ثورة مسلحة للخروج عليه وخلعه . والأثر السياسى لشعور الانسان بحريته يتمثل هنا فى موقفين أساسيين :

(أ) حريته الكاملة فى اختيار من يصلح للامامة ومسئوليته عن عدم اختياره الاصلح اذا هو قصر فى ذلك .

(ب) حريته فى وجوب خلع الامام أو الثورة عليه اذا هو جار أو ظلم أو ظهر منه ما يفسق به أو افتقد شرط الصلاحية للامامة والأمة فى مجموعها مسئولة عن التقصير أو الاهمال فى القيام بهذه المهمة لأن سوء المصير فى ذلك سيكون على الأمة كلها وليس على الامام وحده لقوله تعالى : واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة .

ولقد عنى القاضى عبد الجبار بقضية الامامة عناية خاصة لأنها تمثل فى رأيه قمة الشعور بالمسئولية والاحساس بالحرية فى الاختيار فتناولها ببحث مستقل فى شرحه لأصول المعتزلة الخمسة ، ثم أفرد لها الجزء الأخير من موسوعته الكبيرة « المغنى » كما أثارت آراؤه حولها ضجة كبيرة بين مؤيد ومعارض من رجال الفكر الاسلامى فى عصره من الشيعة الغلاة والزيدية ، وثارت فى حياته مناقشات عنيفة بينه وبين خصومه من الشيعة الذين يقولون بوجوب النص على الامام بشخصه لا بوصفه ، ولقد حدثتنا كتب التراجم عن كثير من هذه الجلسات التى دارت بين القاضى وبين الشيخ المفيد زعيم الامامية وبينه وبين الامام المؤيد بالله شيخ الزيدية .

الغرض من الامامة :

حرص المعتزلة على بيان الغرض من الامامة وأنها ليست وظيفةشرعية فقط بل دينية ودنيوية معا ، وذلك فى مواجهة الامامية الغلاة الذين قالوا

(١٥) نظرية التكليف عند القاضى عبد الجبار : ٥٢٣ .

بعصمة الامام وانه يختص بتقرير الشريعة وتأويل القرآن فلا يجوز عليه الخطأ ، فهم يجعلون الامام وريثا للنبى فى كل شىء ويقولون ان الغرض من تنصيب الامام ان يرجع اليه لتعرف الشريعة من قبله لانه المعصوم عن الخطأ فهم يخلطون بين وظيفة النبوة والامامة مع ان مهمة الامام دنيوية بالدرجة الاولى لانها تتعلق بمصالح المسلمين وتنظيم أحوال دنياهم وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود ورد المظالم الى أهلها وتجييش الجيوش للدفاع عن بلاد المسلمين وسد الثغور • وهذه المسائل كلها قد نظمتها الشريعة ووضعت لها الحلول والاحكام المناسبة ومهمة الامام تنفيذ هذه الأحكام ــ وحمايتها وجعلها قائمة ومهيمنة على سلوك الأمة وعلاقات الأفراد •

والامام لا يعدو أن يكون بشرا ، عاديا يخضع لتجربة الصواب والخطأ فان أصاب فقد أدى الأمانة التى كلف بها وان أخطأ أو قصر فيجب على الأمة محاسبته كما يجب عليها خلعه اذا ظهر ما يوجب ذلك •

وكما أن الوالى يعزل عن ولايته اذا أساء التصرف فيها فكذلك الامام لأن الامامة نوع من الولاية أو التصرف فى شئون الأمة (١٦) •

والامامة ليست أصلا من أصول الدين عند المعتزلة فلا تجب معرفتها عقلا كما تجب معرفة وجود الله وتوحيده ، وانما تجب بالضرورة الدينية من نص أو قياس أو اجماع واجتهاد ، ويكفى فى الدلالة على وجوبها لجمع الصحابة على ذلك بعد وفاة الرسول وأجمع الأمة بعدهم على وجوب تنصيب امام يتولى شئون المسلمين ، كما أن خبر الآحاد يكفى فى ذلك اذا صح ثبوته عن الرسول صلى الله عليه وسلم •

اختيار الامام ومسئولية الأمة :

لقد رفض المعتزلة فكرة النص على الامام التى يدعيها الامامية وأنكروا على أصحابها كل ما جاءوا به من أدلة وبراهين عقلية أو نقلية ليستدلوا بها على تلك الدعوى الباطلة ، لأن هذه الدعوى تتضمن قضية أخرى أشد منها خطورة على تاريخ الاسلام والمسلمين ، ذلك ان القائلين بالنص ينكرون امامة أبى بكر وعمر وعثمان ، لأن أحدا منهم لم يرشحه نص قرآنى أو حديث نبوى للامامة ، وأكثر من ذلك فان كل واحد منهم قد وجه اليه الامامية كثيرا من التهم فى سلوكه ودينه لكى يبطلوا بذلك امامته ، والنصوص التى وردت انما جاءت كلها لترشح الامام على بن أبى طالب للامامة دون غيره ، ثم أوردوا فى الدلالة

(١٦) شرح الأصول : ٧٥٠ •

على ذلك كثيرا من الأحاديث وتأولوا كثيرا من الآيات على غير وجههـــا الصحيح ليثبتوا بذلك ان النص قد ورد بالامامة لعلى دون غيره ، ومعنى هذا ان من تولى الامامة قبله لم يرد نص يرشحه لها فيكون مغتصبا لهـــا بدون وجه حق فتبطل امامته ويجب على المسلمين أن يخلعوه ولو أدى ذلك الى المقاتلة بالسيف وهذا طعن صريح فى شخصيات لها مكانتها وجـلالها فى نفوس المسلمين مما يسقط هيبتهم فى نظـــر العامة من الناس ، هذا بالاضافة الى ان ذلك يؤدى بالتبعية الى عدم الثقة فيما نقـــله هؤلاء عن الرسول من أحكام وأحاديث وتشريعات مما يجعل الشريعة كلها موضع شك وريبة • وهذا ما كان يقصده دعاة العصمة والنص على الامامة ، لان المسلمين اذا شكوا فى الصحابة واتهموهم فى دينهم فان الشك فيما ينقلونه عن الرسول يكون أولى ، وبذلك تسقط هيبة الدين فى نفوس الناس فلا ناقل صادق ولا نقل مصدق ومن هذا المدخل استطاع الرافضة والباطنية ان ينفثوا سمومهم فى صفوف المسلمين ليشــككوهم فى سلفهم ودينهم ، وهـذا يبين لنا أن القول بالنص والعصمة يحمـل فى طياته النوايا السيئة والدعاوى الكاذبة للنيل من الاسلام وأهله مما جعل المعتزلة ـ وخاصة القاضى عبد الجبار ـ يعقد فصولا كاملة للرد على دعوى النص والعصمة ويبين أن منصب الامامة منصب انسانى يخضع صاحبه لمراقبة الأمة ويذعن لرأيها ويسهر على شئونها ، ولا يتولى هذا المنصب الا بالاختيار الحر المطلق عن كل قيد من أهل الحل والعقد فى الأمة وهم مسئولون فى نفس الوقت اذا اساءوا الاختيار أو فرطوا فى أحد شروط الامام • وهذا ما كان عليه أهل السنة والجماعة الذين قالوا بأن أهل الحل والعقد هم الذين يختارون الامام وعليهم ان يجتهدوا فى ذلك قدر الطاقة ثم على الأمة بعد ذلك ان تبايع هذا الامام ، وهذا كما حدث فى امامة ابى بكر ، حيث اجتمع أهل الرأى فى دار السقيفة ثم تقدم عمر فبايع أبا بكر وتبعه المسلمون بعد ذلك بالمبايعة له ، ولم ينكر أحد من المسلمين ان الاختيار هو الطريق الصحيح للبيعة للامام كما لم يتقدم أحدهم بدعوى ان النص قد ورد فى حق فلان أو فلان وانما كانوا جميعا كلمة واحدة على صحة جعل الاختيار طريقا أقوم فى البيعة للامام • وكان ذلك قاعدة متبعة فى عصر الخلفاء الراشدين كما شرحت كتب التاريخ والسيرة ، وهذا يبين لنا ان البيعة للامام تكون بالاختيار القائم على حرية الرأى والاجتهاد وليس بالنص أو الغلبة •

طريقة البيعـــــة :

وتتم المبايعة للامام بأحد طريقين ، اما بالاختيار المباشر من الأمـة أو بالعهد له من امام سابق كما حدث فى عهد أبى بكر لعمر بن الخطاب ، ولا يكفى فى العقد للامام مجرد البيعة الظاهرة سواء كان ذلك باليد أو اللسان

بل لابد من الرضا القلبى واظهار ما يدل على ذك ، لأن البيعة الظاهرية قد تتم بأنواع من الضغوط المختلفة التى يجب أن يبرأ منها عقد الامامة ، ولذلك فان المعتزلة يشترطون فى صحة العقد للامامة التعبير بما يدل على الرضى الداخلى النابع من الاقتناع الذاتى بالشخص المرشح للامامة حتى تكون الامامة منزهة عما يشوبها من أشكال الضغط الأدبى أو المادى لأن المستند فى صحة الامامة هو رضا الجماعة ، فاذا افتقدت هذا السند فلا اعتبار بها بل اذا ظهر فى ذلك ما يشكل ضغطا أو عنفا على أهل الرأى من الجماعة فان هذا يكون مدعاة لبطلان العقد للامام لأن العقد لابد فيه من رضا المتعاقدين والامامة لا تخرج فى مضمونها عن أن تكون عقدا وتكليفا بالمسئولية فاذا حصل فيها نوع اكراه بطل العقد وبطل ما يتعلق به من شئون .

ولا يشترط المعتزلة اجماع أفراد الامة على الرضا بالامام بل يكفى فى ذلك الأغلبية المتيقنة لأنه « ... لو كان لا يتم عقد الامامة الا بالاجماع - وقد علمنا أن الناس مختلفون فى المذاهب حتى يقع بينهم تكفير وتفسيق ولا يرضى كل فريق بما يختاره الفريق الآخر - فلو لم يتم ذلك الا بالاجماع لم يتم ابدا » (١٧) ويكفى فى صحة ذلك عقد أهل الحل والعقد ثم البيعة من جمهور المسلمين وانما اكتفوا بجمهور المسلمين فى صحة البيعة دون جميعهم ليفسحوا بذلك مكانا للمعارضة للامام أو الجهاز الادارى للامة وهذا يعنى اعتراف المعتزلة بمشروعية المعارضة ووجوب احترامها والايمان بحق الأقلية فى التعبير عن رأيها ، ولا ينبغى للامام ولا يحل له أن يمنعها حقها فى ذلك أو يحرمها منه .

ولا يصلح كل فرد ان يقوم بمهمة اختيار الامام والعقد له ، وانما يشترط فيمن يتولى عن الأمة هذه المهمة ان يكون من أهل الستر والدين الذين اشتهر عنهم ذلك وان يكون ممن يوثق بنصحه وان يكون معروفا عنه انه يسعى فى مصالح المسلمين ، وأن يكون ممن يعرف الفرق بين من يصلح للامامة ومن لا يصلح لها ، وأن يكون عالما بالدين - ولو على سبيل الاجمال - ليستطيع ان يقيس المسائل ويرد الفروع الى أصولها وان يكون من أهل الرأى والفضل . فمتى تحققت هذه الشروط فى مجموعة من الأمة وعقدوا لشخص بالامامة صح عقدهم له ووجب على بقية الأمة البيعة له بالامامة ووجب على الشخص أن يقوم بواجب الامامة (١٨) .

وانما احتيج الى هذه الشروط فيمن يعقدون للامام لانهم يقومون بتفضيل شخص على آخر وترجيح رأى على آخر لأحوال ترجع الى الدين

---

(١٧) المغنى : ٢٠/٢٥١ ق ١ ، ٢٠/٦٨ ق ٢ .
(١٨) المغنى : ٢٠/٢٥٢ - ٢٥٣ ، ٢٦٧ ق ١ .

والعفة والشجاعة والمروءة ، ذلك ان أمر الامامة أعظم من غيرها خطرا فى تدبير شئون المسلمين وحسن سياستهم • وأذا تمت البيعة للامام وجب على الناس طاعته كما يجب عليه الامتثال لرغبة الأمة لأن العقد له تكليف من الأمة فيجب الاذعان لها ، ولقد وضع الامام على قاعدة عامة فى علاقة الامام برعيته حين قال : ••• « أيها الناس انكم بايعتمونى على ما بايعتم عليه من قبلى • وانما الخيار لكم قبل البيعة ، فاذا بايعتم فلا خيار لكم • الا وان على الاستقامة وعليكم التسليم » كما وضح الخليفة عمر بن الخطاب موقف الرعية من الحاكم اذا أساء أو ظلم حين قال بعض الناس له اعدل يا ظالـم وأراد بعض الحاضرين ان ينال منه • فقال عمر : دعه « فلا خير فيكم اذا لم تقولوها لى • ولا خير فى اذا لم أقبلها منكم » وهذا يعنى ان النقد والاعتراض حق الأمة على الامام ولا خير فيها اذا لم تنقد ولم تعترض كما انه لا خير فى الامام اذا لم يقبل النقد ويحترم الرأى المعارض وهذا مستوى راق من الحكـم الديمقراطى السليم الذى وضـع به مفكرو الاسـلام قواعد الحكـم الصحيح فى هذا الوقت المبكر من التاريخ •

شروط الامـــام :

يرى المعتزلة ان شروط الامام يجب تلقيها من السمع ، لأن الطريق الى اثبات الامامة لم يصح الا بالسمع ولابد ان تكون الصفات التى يجب ان يتحلى بها الامام مستقاة من السمع كذلك وان كان العقل يعرفها بداهة ، لان الامامة تحل فى ذلك محل الصلاة وسائر الشرعيات التى تستمد صفاتها من الشرع لمعنى ان الشرع قد ورد بها ، والادلة الشرعية عندهم تشمل الكتاب والسنة والاجماع وليس معنى كون هذه الشروط شرعية انه ليس للعقل مدخل فيها وانما معنى ذلك ان الطريق اليها هو الشرع وهذا لا يمنع ان نعرفهـا بالعقل أيضا وان يحكم العقل بحسنها •

ولقد ذكر القاضى عبد الجبار الشروط التى ينبغى توافرها فى الشخص الذى يعقد له بالامامة ونبه الى ان هذه الشروط لا خلاف عليها بين المعتزلة وان كانت تختلف فيما بينها فى الأهمية والأولوية • وأهم هذه الشروط ما يأتى :

١ ــ ان يكون الشخص عالما بكيفية ما فرض عليه ليمكنه القيام به •

٢ ــ أن يكون متمكنا بذاته من القيام بما فرض عليه وهذا يقتضى القدرة والتمكين وزوال الآفات وثبات القلب ورباطة الجأش •

٣ ــ أن يختص بالأمانة ويعرف عنه ذلك لتطمئن القلوب الى قيامه بما كلف به كاملا ولا يتم له ذلك الا بظهور الفضل والأمانة منه وشـــيوع ذلك عنه •

٤ – ان يكون مقدما بالفضل بينهم على خلاف بين المعتزلة فى امامة المفضول مع وجود الفاضل ٠

٥ – أن يكون عدلا قد عرف عنه ذلك واشتهر به ، وهذا بخلاف من يجوز امامة الفاسق ، ذلك ان العدالة مطلوبة فى الحاكم والأمير والشـاهد والامامة أعلى درجة من ذلك فى أمر الدين « لأن اليها ما اليهما وزيادة » ، واذا كان الفسق يمنع من كونه شاهدا أو حاكما فلان يمنع من كونه اماما أولى ، ثم أن مهمة الامام ان يقوم باداء الحقوق الى أصحابها كالحدود والأحكام والانصاف والانتصاف وأخذ الاموال بحقها وصرفها فى وجوهها ٠ والفاسق لا يؤتمن على شيء من ذلك(١٩) ٠

٦ – العلم وجودة الرأى والمقصود من ذلك تحصيل ما لابد منه للقيام بمسئولية الامامة ، وهذا لا يعنى معرفته سائر أنواع العلوم ولا ريب ان معرفة أصول الدين ضرورية للامام أما مسائل الفروع فيكفى فيها العلـم الاجمالى الذى يتمكن به من رد الفروع الى أصولها والمقصود بالرأى هنا معرفته بوجوه السياسة وحسن تدبير احوال الرعية والبصر بشئونها مع اختصاصه بثبات النفس والجرأة فى الحق ولو على نفسه أو ولده وأهله بحيث يمكنه ذلك من الاقدام على اقامة الأحكام وتنفيذها ٠

٧ – وكونه حرا مسلما بالغا عاقلا فطنا من الأمور التى لابد منها فى ذلك ، واشترط القاضى كونه عارفا بعادات القوم ولا خلاف بين المعتزلة فى ذلك ٠ ولم يشترط ضرورة النسب القرشى بل يجوز العدول عن ذلك الى من ليس قرشيا عند توافر الشروط السابقة ٠

ومما لا شك فيه ان التحقيق من وجود هذه الشروط فى شخص الامـام لا يمكن لجمهور المسلمين ان يتأكدوا من صحته ولكن أهل الاجتهاد منهم هم المسئولون عن التحقق من هذه الشروط وعلى عاتقهم وحدهم تقع التبعة اذا أساءوا الاختيار أو قصروا فى الاجتهاد ٠ وخلال موقف المعتزلة من قضية تنصيب الامام وشروطه وشروط من يعقد له يتبين لنا مدى حرصهم عـلى التأكيد بوجوب ان يباشر الانسان حريته بأمانة ومسئولية والتزام امـام نفسه وضميره وهذا بالتالى سيؤدى الى اقامة المجتمع الحر المسئول الذى يلتزم كل فرد فيه بتبعات احساسه بحريته ، وهى تبعات جسيمة ومن أهمها احلال الخير ومحاربة الشر والتزام الأفراد بذلك أمام حاكمهم والتزام الامام بذلك أمام رعيته وهذا يعد خطوة هامة نحو بناء المجتمع الفاضل الذى ينبغى

(١٩) المغنى : ١٩٨/٢٠ – ٢٠٥ ٠

ان يسأل كل فرد فيه عن حسن استعمال حريته فى اختيار الأمور وخاصة فى مثل هذه القضايا العامة كقضية الامامة .

حق الأمة فى خلع الامام وعزله :

لا يقدس الامام ولا يكون مهيبا الا بمقدار ما يحق الحق ويبطل الباطل ولا يجوز الخروج عليه أو الثورة ضده ما دام ناهجا فى حكمه هذا المبدأ « أمر بمعروف ونهى عن منكر » وما دام ساهرا على قضايا أمته حارسا أمينا على مصالحها واذا قصر أو فرط أو ظهر منه ما يوجب فسقه فيجب على الرعية الخروج عليه وخلعه حرصا على سلامة المجتمع ، ويكون الامام حينئذ لاسند له فى أحقيته بالامامة لأن بيعة الرعية له هى سنده الوحيد فاذا هم خلعوا بيعته عن اعناقهم فلا يكون هناك حق له فى الامامة فيبطل تصرفه فى شئونها .

واذا ظهر من الامام ما يوجب خلعه فان أهل الرأى من الأمة مسئولون عن وجوب خلعه وعزله ومحاسبته ، فاذا هم قصروا فى ذلك فان المسئولية يمتد أثرها الى جمهور المسلمين وعامتهم اذا علموا ما يوجب خلع الامام وعزله ذلك باعتبار ان الامام هو المسئول الأول عن سيادة هذا المبدأ (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) الذى يمثل احلال الخير ومحاربة الفساد ، وهو الحارس الأمين على تنقية المجتمع من مظاهر الشر وظواهره .

وشيوع المسئولية فى هذه الحالة ليس معناه ضياعها بل يكون كل فرد من أبناء الأمة مسئولا بمقدار ما يؤثر فى مجتمعه عن ضياع المسئولية ومحاسبة المهمل فيها .

ويجب على الامام ان يستشير أهل الرأى فيما بين يديه من مسائل مبهمة غامضة وان يتخذ بطانة له من أهل العلم فلا يفتى بما لا يعلم حتى لا يضل به شعبه وعلى أهل الرأى ان ينصحوه ولا ينافقوه ويردوه عن خطئه ويجب عليه ان يخضع لنصحهم فيما هم أعلم به منه انطلاقا من وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى يجب على الامام ان يكون أول العاملين به . والامام خاضع فى سلوكه الوظيفى لرقابة الامة والأمة فى مجموعها مسئولة عن وجوب محاسبته ومساءلته (٢٠) ، وقد « ... ثبت باجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع بحدث يجرى مجرى الفسق ولا خلاف بين الصحابة فى ذلك » (٢١) .

(٢٠) انظر مناقشة القاضى للامامية ، المغنى ٩٣/٢٠ ـ ٩٩ ق ١ .
(٢١) المغنى : ٢٠٣/٢٠ ـ ٢٠٤ ق ١ .

ومهما يكن من أمر فان المعتزلة لم يناقشوا قضية الامام ولم يضعوا لها شروطا قالوا بوجوب تطبيقها الا لايمانهم بحرية الانسان وقدرته على اختيار فعله لان منطق الجبر لا يتفق مع مناقشة مثل هذه القضايا الارادية وهم بذلك يضعون الانسان مباشرة فى مواجهة مسئوليته سواء كان حاكما أو محكوما ، وكل مسئول لابد له من المساءلة والمحاسبة عن الأهمال والتقصير وبهذا يتحقق للانسان ذاته ويتحقق معنى استخلافه فى الأرض ٠ ثم أن مهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجعل من الامام حارسا أمينا على تطبيق مبادئها باعتبار انها مبادىء اخلاقية ودينية تهدف الى احلال الخير فى المجتمع ورفع الشر عن أفراده ٠

هكذا نجد ان فكر المعتزلة الاخلاقى يبدأ بتنزيه الجانب الالهى عن فعل الشر وعن التعلق به كما ظهر ذلك فى الباب الأول من البحث ثم يجعلون الانسان مسئولا عن وجود الشر فى العالم انطلاقا من مبدأ الالتزام بالواجب العقلى والحسن الخلقى ٠ ثم يضعون مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كتطبيق عملى لتنفيذ أوامرهم الاخلاقية ويضعون الامام فى منصب الحارس الأمين على تطبيق هذه الأوامر ويكون دور الأمة هنا كرقيب على تصرفات الامام ومدى التزامه بمسئوليته ٠ والمسئولية هنا تكون متبادلة بين الحاكم والمحكوم كل فى حدود امكاناته ٠ حتى يسود المجتمع نوع من الاستقرار والأمانة ٠ وبهذا يكون قد اكتمل أمامنا الموقف العام من قضية الخير والشر من جانبيها الالهى والانسانى على سواء ٠

والله ولى التوفيق ومنه العون والسداد ٠٠

خاتمة فى نتائج البحث

لا أريد أن أكرر هنا ما سبق ذكره خلال هذا البحث فى أبوابه وفصوله ، ويكفى هنا أن أنبه الى قضية أراها مهمة قبل أن نذكر نتائج هذا البحث .. ذلك ان موقف المعتزلة والأشاعرة من قضية الخير والشر كما عرضنا ، يضع أمامنا تصورا كاملا لمذهب الفريقين من هذه القضية ، فالمعتزلة أكدوا تنزيه الجانب الالهى عن أن يتعلق بوجود الشر فى العالم ، فالله لا يريد الشر ولا يقضيه ولا يجبر أحدا على فعله وهذا قد اتضح لنا خلال فصول الباب الأول ، وفى الباب الثانى أكدوا لنا دور العقل فى معرفة الخير والشر والزام الناس بفعل الواجب وترك القبيح ، واعتبروا العقل مصدرا ملزما للانسان بفعـــل الحسن والأمر به وفى الباب الثالث أكدوا مسئولية الانسان كاملة عن فعل الخير ومساءلته عن فعل الشر لأنه مكلف حر وقادر على الفعل والترك .

أما الأشاعرة .. فلقد ركزوا اهتمامهم على تأكيد دور فاعلية القـــدرة الالهية وتأثيرها فى كل شىء وشمول ارادته وقضائه لكل ما كان وما يكون خيرا كان أو شرا . وهذا ما أوضحته مواقف الأشاعرة فى فصول الباب الأول وفى الباب الثانى وجهوا اهتمامهم الى تأكيد دور الشرع فى بيان حسـن الفعل أو قبحه فلاحسن الا ما أمر به الشرع ولا قبيح الا ما نهى عنه ، ولا مدخل للعقل فى ذلك . والشرع عندهم كان مصدرا للالزام الخلقى بالفعـل والترك . وهذا ما أكده موقفهم خلال فصول الباب الثانى . أما الباب الثالث فلقد رأى الأشاعرة أن القول بحرية الانسان قد يتعارض مع مطلق القـــدرة الالهية ويحد من الارادة الالهية من هنا كان موقفهم من القول بحرية الانسان منطقيا مع نظرتهم الكلية الى قضايا الألوهية وعلاقة الفعل الالهى بالانسان غير أنها لم تكن منسقة مع روح الاسلام وجوهره أما مسئولية الانسان عن احلال الخير ومحاربة الشر فلم نجد عند الأشاعرة النتائج التى تؤدى الى القول بوجوب هذه المسئولية كما وجدناها عند المعتزلة ، وليس معنى هذا أن الأشاعرة لا يقولون بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لأن هذه قضية يعترف بوجوبها جميع المسلمين ، غير أن النظرة الكلية الى الموقف بعـــامه لا تؤدى الى القول بوجوبها بالضرورة ، وهم ان كانوا يؤمنون بوجوب ذلك فهذا الايمان مصدره الالزام الدينى وليس الالزام الخلقى ، لهذا لم يكن الانسان مسئولا عن احلال الخير مسئولية التزامية ذاتية نابعة من احساسه الذاتى بوجوب ذلك عليه لايمانه به ، وكلنها مسئولية الزامية مفروضة عليه من خارج ذاته سواء كان ذلك الالزام مصدره سلطة دينية أو اجتماعية .

ومهما يكن من أمر فان سير البحث على نحو ما عرضـــناه فى أبوابه وفصوله قد أملى علينا بعض النتائج التى أدت اليها خطوات هذا البحث ، وأهم هذه النتائج هى :

أولا : يؤكد المعتزلة فى موقفهم من الجانب الالهى من هذه المشكلة ان القضاء الالهى لا يصدر عنه الا خير الانسان ولا يقضى الا الخير له ، ولذلك فمن واجب المسلم أن يصحح نظرته الى مفهوم القضاء ومتعلقاته فاذا كان القضاء قد يصيب الانسان احيانا بأمور لا تصادف هوى عنده فلا يصـــح للمسلم أن يسمى هذه الأمور شرا بل الأولى أن يأخذ فى ذلك بمفهوم الشرع عنها حيث سماها بلاء وابتلاء ومحنة ولم يسمها شرا لأن الشر الحقيقى هو الفعل الخالى منه الحكمة والغاية ومتعلقات القضاء الالهى تهدف الى تحصيل الحكمة الحميدة والغاية المطلوبة ٠ وما كان كذلك فلا يسمى شرا ٠

ثانيا : يوضح هذا البحث أن البلاء والابتلاء غاية الهية مقصودة من خلق الانسان وتكليفه ، ومظاهر هذا الابتلاء كثيرة ومتنوعة فمنها السار ومنها الضار ، ومنها الحسىومنهاالعقلى٠ واذا كان البلاء غاية مقصودة فان كل غاية لها مقدمات تؤدى اليها بالضرورة ، ولها أمور مطلوبة لصحتها ، ولوازم تنتج عنها ، وأهم مقاصد الشرع فى تجربة الابتلاء هو الصبر والدعاء فكل منهما عبادة مقصودة فى ذاتها لما فيها من تحقيق معنى الربوبية ثم يلزم عند وقوع التجربة الابتلائية أن يأخذ المسلم فى الأسباب الكونية التى نصبها الله لرفع مثل هذا البلاء كذهاب الى طبيب أو غير ذلك ، وهذا تمشيا مع السنة الكونية العامة السارية فى اشياء هذا الكون ٠ واذا قصر المسلم فى تحقيق الأمور المطلوبة من هذه التجربة أو أهمل لوازمها فانه بذلك يكون قد عرض نفســـه لما ينتج عن هذا التقصير من عواقب سيئة بمقدار تقصيره فى تجربة الابتلاء ٠

ثالثا : تؤكد نظرة المعتزلة الى قضية الخير والشر وعلاقة الفعل الالهى بالانسان المعنى الذى أشار اليه الرسول فى دعائه ان « الخير اليك والشـر ليس اليك » ٠٠ ذلك أن مفهوم الشر عند المعتزلة يقضى انه لا يقع الا من الانسان وانه مسئول عنه لاحساسه بحريته وارادته لذلك ٠ كما يؤكد موقف المعتزلة أن الشر ليس داخلا فى القضاء الالهى دخولا عرضيا كما قال الفلاسفة، لأن هذا القول يؤدى الى التناقض ، وقد سبق توضيح ذلك ، فالله خير وبيده الخير والشر ليس اليه ٠

رابعا : شاع فى كتب الأشاعرة وبعض رجال السلف أن المعتزلة ينكرون القضاء الالهى وحقيقة الأمر ليس كذلك ، فهم يفهمون القضاء الالهى على نحو يتنزه به معنى الجبر والاضطرار تحقيقا لمعنى العدل الالهى فى الأشياء حتى

لا يفعل العبد المعصية ويدعى كذبا ان القضاء الالهى حكم عليه سابقا بذلك فكيف يهرب من قضائه ؟ وفهم المعتزلة للقضاء على هذا النحو التنزيهى يتمشى مع روح العقيدة الاسلامية التى تجعل من الانسان كائنا مسئولا عما يحدث فى مجتمعه من فساد وشرور . فاذا هو تعلل بالقضاء ضاعت المسئولية وعم الفساد .

خامسا : فى نظرة المعتزلة نجد أنهم حاولوا تطبيق المفاهيم الأخلاقية على الجانب الالهى من هذه القضية ، فحاولوا اخضاع الأفعال الالهية لمعانى الاخلاق ، ومن خلال هذه النظرة قالوا بالعدل الالهى فى علاقة الله بالانسان ، وجعلوا العدل أهم اصولهم الخمسة وانطلاقا من هذا التصور قالوا بالصلاح والأصلح ، واللطف والوعد والوعيد ، والعوض ، وكان لهم رأيهم الخاص فى بعثة الرسل والتكاليف ، وانعكس أثر هذا التصور على مذهب المعتزلة فسادت مذهبهم نزعة تفاؤلية بمستقبل الانسان وعلاقته بالله .

سادسا : خلال مذهب المعتزلة نجد انهم ينظرون الى قضايا الدين التشريعية على انها قضايا اخلاقية بالدرجة الاولى ثم جاء الشرع مؤكدا ما فيها من معنى خلقى ، فوظيفة الدين عندهم تكميل مكارم الأخلاق وتوضيح ما أجمل منها فى العقل ، وبهذا تكون وظيفة الرسل انفسهم هى تكميل وتوضيح المبادىء الاخلاقية التى عز على العقل اكتشافها وبهذا يكون الدين والأخلاق ينبعان من مصدر واحد ويهدفان الى تحقيق غاية واحدة هى سعادة الانسان دنيا ودينا .

سابعا : يهدف المنهج الأخلاقى عند المعتزلة الى اقامة المجتمع المسئول الذى يعني كل فرد من أفراده بقضاياه ويهتم بمشاكله ذلك انهم يجعلون من الانسان كائنا حرا مكلفا عقلا وشرعا باحلال الخير ومحاربة الشر ، ولقد وضعوا مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كتطبيق عملى لمذهبهم الاخلاقى ، ذلك أن القول بوجوب هذا المبدأ ينبع أساسا من احساس الفرد بالالتزام الذاتى بالأوامر العقلية فهو ليس وجوبا الزاميا مفروضا من سلطة دينية فقط بل ان العقل سبق بالقول بوجوب ذلك وجعل الانسان مكلفا به قبل ورود الشرع ثم أنهى الشرع فأكد ما فرضه العقل وأوجبه أيضا .

وهذا المبدأ له دوره فى بناء المجتمع واحساس أفراده بقضاياه ومشاكله .

وفى مذهب المعتزلة الأخلاقى نجد أن الامام يقف حارسا أمينا على سيادة المبادىء الأخلاقية ومساءلة الأفراد عنها حيث ان مهمته الأساسية هى حراسة الدين وسياسة الدنيا .

والله ولى التوفيق ،،،،

قائمة بأسماء المراجع
مرتبة ترتيبا أبجديا حسب شهرة المؤلف

مسلسل الكتاب	المؤلف	
أولا		القرآن الكريم
ثانيا		كتب السنة النبوية
١		صحيح البخارى ط الاميرية ١٣١٤ هـ
٢		صحيح مسلم ط دار احياء الكتب العربية ١٩٥٦ ت محمد فؤاد عبد الباقى
٣		مسند الامام احمد ط الحلبى ١٣١٣ هـ ، دار المعارف سنة ١٩٤٩
٤		سنن الترمذى ط المصرية سنة ١٩٣١ م
٥		سنن ابن ماجة ط الحلبى سنة ١٩٥٤م
٦		سنن أبى داود ط التجارية ١٩٣٥ م
٧		الترغيب والترهيب للمنذرى ط الحلبى سنة ١٩٣٣م
٨		مفتاح كنوز السنة وضع فنسنك مراجعة محمد فؤاد عبد الباقى ط المنار بالقاهرة .
٩		المعجم المفهرس لألفاظ الحديث . ط بيروت جماعة من المستشرقين .
١٠		المعجم المفهرس لالفاظ القرآن ط القاهرة ١٣٧٨هـ
ثالثا		كتب التفسير .
١	الطبرى	التفسير الكبير « جامع البيان عن تأويل القرآن» الطبعة الميمنية . بدون تاريخ .
٢	الزمخشرى	الكشاف ط القاهرة سنة ١٣٠٧هـ
٣	الرازى	مفاتيح الغيب ط الخيرية سنة ١٣٠٨هـ
٤	السيوطى	الدر المنثور ط طهران سنة ١٣٧٧ هـ

رابعا المخطوطات

١	ابن بطه	الابانة فى أصول الديانة الأجزاء ٨ ـ ١٤ فى الرد على الجهميةرقم ١٨١ عقائد تيمور بدار الكتب .
٢	ابن تيمية	العقل والنقل جـ ٤ رقم ١٨٢ عقائد تيمور بدار الكتب .
٣	ابن كمال باشا	رسالة فى بيان عدم نسبة الشر الى الله تعالى ، ميكروفيلم رقم ٣٨٩ مجاميع دار الكتب
٤	ابن كمال باشا	رسالة فى القضاء والقدر ، ميكروفيلم ٣٨٩ مجاميع دار الكتب
٥	ابن كمال باشا	رسالة فى ان ما يصدر بالقدرة والاختيار لا بالكره والاضطرار ٣٨٩ مجاميع دار الكتب
٦	ابن كمال باشا	رسالة فى الجبر والقدر ميكروفيلم ٥٠٦٣ بدار الكتب ويوجد نسخة اخرى فى مكتبة الأزهر بعنوان « بيان القضاء والقدر » برقم ٢١١ مجاميع ٥٤٠٧ وهى نفس الرسالة السابقة غير أن العنوان يختلف عنها فقط .
٧	الرازى	المطالب العالية مخطوط رقم ٤٥ توحيد دار الكتب .
٨	الرازى	نهاية العقول فى دراية الأصول . جزءان رقم ٧٤٨ عقائد تيمور .
٩	الآمدى	ابكار الافكار مخطوط رقم ١٦٠٣ علم الكلام بدار الكتب .
١٠	الأشعرى	رسالة أهل الثغر ميكروفيلم رقم ١٠٥ توحيد جامعة الدول العربية .
١١	الأشعرى	كتاب التوحيد ميكروفيلم رقم ٧٨ توحيد أحكام الدول العربية .
١٢	البخارى	كتاب خلق أفعال العباد للبخارى مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر . طبع أخيرا ضمن مجموعة عقائد السلف بتحقيق د . على سامى النشار .
١٣	فاروق أحمد حسن	مشكلة الحرية فى الفكر الاسلامى الخالص .. فاروق أحمد حسن (رسالة ماجستير) .

المراجع العامة

١ الآجرى (أبو بكر) — الشريعة للآجرى (أبو بكر محمد بن الحسين) تحقيق محمد حامد الفقى ط انصار السنة ١٣٦٩هـ ٠

٢ الآمدى — غاية المرام فى علم الكلام : تحقيق حسن عبد اللطيف شافعى ط ٠ المجلس الاعلى للشئون الاسلامية سنة ١٩٧١ م ٠

٣ ابراهيم بيومى مدكور — فى الاخلاق والاجتماع ٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤ ٠

٤ ارنولد توينبى — الدعوة الى الاسلام : ترجمة حسن ابراهيم ط القاهرة سنة ١٩٥٧ م

٥ ارسطو — الاخلاق النيقوماخية : (جزءان) ترجمهما عن الفرنسية أحمد لطفى السيد ـ ط دار الكتب سنة ١٩٢٤ م

٦ — السياسة : ترجمة أحمد لطفى السيد ٠ ط دار الكتب ١٩٤٧ م ٠

٧ ابن تيمية — درء تعارض العقل والنقل : ط دار الكتب تحقيق د ٠ محمد رشاد سالم سنة ١٩٧١ و جـ ٢ ط أنصار السنة المحمدية جـ ١ سنة ١٩٥١ ، جـ ٣ بهامش منهاج السنة ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ ٠

٨ ابن تيمية — منهاج السنة النبوية ط بولاق سنة ١٣٢٢ هـ ٠

٩ ابن تيمية — كتاب القدر : ط الرياض على نفقة الملك سعود ضمن مجموعة فتاوى الرياض جـ ٨ ٠

١٠ ابن تيمية — تفسير ابن تيمية جـ ١٤ ، ١٥ الرياض على نفقة الملك سعود ضمن مجموعة فتاوى الرياض ٠

١١ ابن تيمية — التوحيد : ط دار الفكر الحديث تحقيق محمد السيد الجليند سنة ١٩٧٢ م

١٢ ابن تيمية — العبودية : ط أنصار السنة سنة ١٩٤٧م تحقيق محمد حامد الفقى ٠

١٣ ابن تيمية — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان : ط صبيح سنة ١٩٥٨ تحقيق محمود فايد ٠

١٤ ابن تيمية — الايمان ط المكتب الاسلامى بدمشق سنة ١٩٦٢م

١٥	ابن تيمية	الفرقان بين الحق والباطل ط صبيح سنة ١٩٦٦
١٦	ابن تيمية	الارادة والأمر : ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى .
١٧	ابن تيمية	القضاء والقدر : ط صبيح سنة ١٩٦٦ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى .
١٨	ابن تيمية	أقوم ما قيل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل ط المنار سنة ١٣٤١ هـ (ضمن مجموعته) .
١٩	ابن تيمية	عقيدة أهل السنة : دار الطباعة المحمدية بدون تاريخ .
٢٠(أ)	ابن تيمية	رسالة الحسنة والسيئة : ط المدنى بالقاهرة سنة ١٩٧١ تحقيق محمد غازى .
		رسالة فى قنوت الاشياء كلها لله . تحقيق د . محمد رشاد سالم ط المدنى سنة ١٩٦٩ ، (مجموع رسائل ابن تيمية) الرسالة الأولى رسالة فى معنى كون الرب عادلا وفى تنزهه عن الظلم . تحقيق محمد رشاد سالم ضمن المجموعة السابقة . الرسالة الثامنة .
		رسالة فى تحقيق مسألة العلم لاله . ضمن المجموعة السابقة . المسألة ١١ .
٢٠(ب)	ابن حزم	الفصل فى الملل والنحل : ط المثنى ببغداد على نفقة الخانجى سنة ١٣٢١ هـ .
٢١	ابن حنبل	الرد على الجهمية : ط أنصار السنة سنة ١٩٥٦ (ضمن مجموعة شذرات البلاتين) تحقيق : محمد حامد الفقى .
٢٢	ابن رشد	مناهج الأدلة : تحقيق المرحوم د . محمود قاسم ط الانجلو سنة ١٩٦٤ م .
٢٣	ابن رشد	فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال : ط الخانجى سنة ١٩١٠ م .
٢٤	ابن سينا	الارشادات والتنبيهات : ط دار المعارف سنة ١٩٦٨ ط . الثانية تحقيق سليمان دنيا .
٢٥	ابن سينا	الشفاء : تحقيق سليمان دنيا ط الاميرية سنة ١٩٦٠ م .
٢٦	ابن سينا	النجاة : ط السعادة سنة ١٣٣١ هـ على نفقة مصطفى الكردى .

٢٧ ابن سينا — رسالة فى عيون الحكمة : ط او لكن سنة ١٩٥٣ ط الجوائب بالقسطنطينية سنة ١٢٩٨ هـ ٠

٢٨ ابن سينا — الهداية ط الاولى بتحقيق د ٠ محمد اسماعيل عبده مكتبة القاهرة الجديدة سنة ١٩٧٤ م ٠

٢٩ ابن العربى — ابن العربى (أبو بكر) العواصم من القواصم ط الجزائر سنة ١٩٢٧ ٠

٣٠ ابن قيم الجوزية — اعلام الموقعين عن رب العالمين : ط السعادة سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (الثانية) ٠

٣١ ابن قيم الجوزية — شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ط الطائف بدون تاريخ ٠

٣٢ ابن قيم الجوزية — مدارج السالكين : تحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٦ م ط ٠ انصار السنة ٠

٣٣ ابن قيم الجوزية — زاد المعاد فى هدى خير العباد ٠ ط انصار السنة تحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٣ ٠

٣٤(أ) ابن المرتضى — ايثار الحق على الخلق : ط القاهرة سنة ١٣١٨هـ

٣٤(ب) القسيس كارل — تأملات فى سلوك الانسان والحياة ترجمة محمد القصاص : مكتبة مصر بدون تاريخ ٠

٣٥ القسيس كارل — الانسان هذا المجهول : ترجمة انطوان العبيدى دار الكتاب المصرى بدون تاريخ ٠

٣٦ أبوالحسن الأشعرى — مقالات الأشعرى : تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط النهضة سنة ١٩٥٠ م ٠

٣٧ ابوالحسن الأشعرى — الابانة عن أصول الديانة ط المنيرية سنة ١٩٢٩ ط الخطيب سنة ١٣٨٥ هـ ٠

٣٨ ابوالحسن الأشعرى — اللمع فى الرد على أهل الاهواء والبدع ٠ تحقيق د ٠ حمودة غرابة ط ٠ الخانجى سنة ١٩٥٥ ٠

٣٩ أحمد فؤاد الاهوانى — فجر الفلسفة اليونانية : ط الحلبى (الطبعة الأولى) ١٩٥٤ ٠

٤٠ البير نصرى نادر — فلسفة المعتزلة : ط الاسكندرية بدون تاريخ ٠

٤١ البيهقى — الاسماء والصفات ٠ تحقيق محمد خليل هراس سنة ١٩٦٨ ٠

٤٢ الأيجى — العقيدة العضوية ط الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ

٤٣ الباقلانى — التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة : ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م ٠

٤٤ الباقلانى — الانصاف : ط الخانجى سنة ١٩٦٣ م ٠

٤٥ البغدادى — الفرق بين الفرق : تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط صبيح بدون تاريخ ٠

٤٦ البغدادى — أصول الدين : ط استانبول سنة ١٩٢٨ م ٠

٤٧ البلخى — (أبو القاسم) مقالات الاسلاميين (الباب الاول) فى ذكر المعتزلة ط الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧٤ م تحقيق فؤاد سيد ضمن مجموعته ٠

٤٨ توفيق الطويل — أسس الفلسفة النهضة سنة ١٩٥٥ ٠

٤٩ توفيق الطويل — الفلسفة الخلقية ط النهضة سنة ١٩٦٧ م ٠

٥٠ الجاحظ — البيان والتبيين : ط القاهرة ١٩٤٨ م ٠

٥١ الجاحظ — رسائل الجاحظ : تحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة سنة ١٩٦٤ ٠

٥٢ جولدتسيهر — مذاهب التفسير الاسلام فى : دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٥ ترجمة عبد الحليم النجار ٠

٥٣ جولدتسيهر — العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى ، على حسن عبد القادر ج ١ القاهرة سنة ١٩٥٩ ٠

٥٤ جولد تسيهر — موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل (بحث ضمن مجموعة ترجمة عبد الرحمن بدوى ط النهضة سنة ١٩٤٠ ٠

٥٥ الجوينى — الشامل فى أصول الدين : ط المعارف سنة ١٩٦٩ تحقيق د ٠ على سامى النشار

٥٦ الجوينى — الارشاد الى قواطع الأدلة : ط الخانجى سنة ١٩٥٠ م تحقيق محمد يوسف موسى ٠

٥٧ الجوينى — العقيدة النظامية / رواية أبى بكر بن العربى ط الأنوار سنة ١٩٤٨ م تحقيق الكوزى ٠

٥٨ الجوينى — اللمع : ط لجنة البيان للتأليف والترجمة والنشر تحقيق د ٠ فوقية حسين ٠

٥٩(أ) جمال الدين القاسمى — تاريخ الجهمية والمعتزلة ط ١ القاهرة ١٣٣١ هـ ٠

٥٩(ب) حامد عبدالقادر — زرادشت الحكيم : ط النهضة المصرية سنة ١٩٥٦ م

٦٠	الحسن البصرى	رسالة القدر : ط الهلال سنة ١٩٧١ تحقيق محمد عمارة (ضمن مجموعة) ٠
٦١	الخياط	الانتصار : ط الكاثوليكية سنة ١٩٥٧ (بيروت)
٦٢	الدارمى	الرد على الجهمية : نشرة المكتب الاسلامى بدمشق سنة ١٩٦١ ٠
٦٣	الدوانى	شرح الدوانى على العقيدة العضوية ط ١ الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ٠
٦٤	الرازى	(الفخر) معالم أصول الدين طبع بها من محصل أفكار المتقدمين ط الحسينية سنة ١٣٢٣هـ ٠
٦٥	الرازى	محصل أفكار المتقدمين : ط الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ ٠
٦٦	الرازى	أساس التقديس : ط الحلبى سنة ١٩٣٥ م ٠
٦٧	المباحث الشرقية	ط طهران سنة ١٩٦٦ ٠
٦٨	الأربعين فى أصول الدين	ط حيدر آباد سنة ١٣٥٣ ٠
٦٩	الاسفراينى	التبصير فى الدين : ط الخانجى سنة ١٩٥٥ م تحقيق محمد زاهد الكوثرى ٠
٧٠	زكى مبارك	الاخلاق عند الغزالى ــ دار الكتاب العربى سنة ١٩٦٨ ٠
٧١	زهدى جار الله	المعتزلة ٠ ط القاهرة سنة ١٩٤٧ ٠
٧٢	سانتهلير	مقدمة (كتاب الاخلاق) لأرسطو ترجمها عن الفرنسية أحمد لطفى السيد ط دار الكتب سنة ١٩٢٤ ٠
٧٣	اليالكوتى	حاشية لليالكوتى على العقيدة العضوية ط الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ٠
٧٤	الشاطبى	الموافقات والمفارقات : ط الرحمانية تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز بدون تاريخ ٠
٧٥	الشريف المرتضى	انقاذ البشر من الجبر والقدر ط الهلال سنة ١٩٧١ م تحقيق محمد عمارة (ضمن مجموعة رسائل العدل) ٠
٧٦	الشهرستانى	الملل والنحل ط التجارية سنة ١٩٤٩ (فى ثلاثة أجزاء تعليق الشيخ أحمد فهمى محمد ٠

٧٧ الشهرستانى — نهاية الاقدام فى علم الـكلام : تحقيق الفريد جيوم ط لندن سنة ١٩٢٤ م ٠

٧٨ الطحاوى — شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية : تحقيق أحمد شاكرط العاصمة بدون تاريخ ٠

٧٩ عادل الصوا — القيمة الخلقية ط جامعة دمشق سنة ١٩٦٠ م

٨٠ عادل الصوا — فلسفة القيم ط جامعة دمشق سنة ١٩٦٠ م ٠

٨١ عبد الكريم عثمان — نظرية التكليف عند القاضـى عبد الجبـار ، ط بيروت سنة ١٩٧١ م ٠

٨٢ عبد الجبار الهمدانى — (القاضى) المغنى (موسوعة تبحث فى مسائل علم الكلام المختلفة ، صـدر منها مجموعة أجزاء عنى بنشـرها مجمع اللغة العربية بمراجعـة الدكتور ابراهيم بيومى مـدكور وباشـراف المرحوم الدكتور ط حسين ولقد عنينا هنا خاصة بالاجزاء ٦ (قسـمان)، ٨ ، ١١ ، ١٤ ، ٢٠ (قسمان) ٠

٨٣ عبد الجبار الهمدانى — شرح الأصول الخمسة ، ط مكتبة وهبه ٠ تحقيق د ٠ عبد السلام عثمان سنة ١٩٦٥ ٠

٨٤ عبد الجبار الهمدانى — فرق وطبقات المعتزلة ٠ دار المطبوعات الجامعيـة سنة ١٩٧٢ تحقيق د ٠ على سـامى النشـار

٨٥ عبد الجبار الهمدانى — المختصر فى أصول الدين : ط الهلال سنة ١٩٧١ تحقيق محمد عماره ٠

٨٦ عبد الجبار الهمدانى — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبأينتهم لسائر المخالفين : ط الدار التونسية للنشـر بتحقيق وتقديم ورثة فؤاد سيد سنة ١٩٧٤ م ضـمن مجموعة ٠

٨٧ عبد الجبار الهمدانى — (القاضى) متشابه القرآن (قسمان فى مجلدين) دار التراث بالقـاهرة تحقيق د ٠ عدنان زرزور سنة ١٩٦٩ م ٠

٨٨ عبد الجبار الهمدانى — تنزيه القرآن عن المطاعن ط دار النهضـة بيروت بدون تاريخ ٠

٨٩ عبد الجبار الهمدانى — المحيط بالتكليف تحقيق محمد عزمى ٠ ط الدار المصرية للتاليف والترجمة والنشر بدون تاريخ

٩٠ عبد الرحمن بدوى — التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية (ترجمة لمجموعة بحوث لبعض المستشرقين) ط النهضة سنة ١٩٤٠ م ٠

٩١	عبد الرحمن بدوى	أفلوطين عند العرب · ط النهضة سنة ١٩٥٥ م
٩٢	على سامى النشار	(دكتور) نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ط دار المعارف سنة ١٩٦٤ م ·
٩٣	على بن أبى طالب	نهج البلاغة ط القاهرة ١٩٦٨ م ·
٩٤	الغزالى	(الامام ·· حجة الاسلام) احاء علوم ط الشعب سنة ٦٩/١٩٧٠ م ·
٩٥	الغزالى	المقصد الأسنى ط حجازى ، بدون تاريخ ·
٩٦	الغزالى	فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، ط الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى ·
٩٧	الغزالى	الجامع العوام عن علم الكلام ، ط الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى ·
٩٨	الغزالى	الرسالة اللدنية ط · الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى ·
٩٩	الغزالى	روضة الطالبين ، ط الجندى (ضمن مجموعة) القصور العوالى ·
١٠٠	الغزالى	قانون التأويل ط · الأنوار سنة ١٩٤٠ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ·
١٠١	الغزالى	الأربعين فى أصــول الدين ط الجندى ســـنة ١٣٨٣ هـ ·
١٠٢	زكريا ابراهيم	المشـكلة الخلقة · مكتبة مصـــر ط أولى سنة ١٩٦٩ ·
١٠٣	كانط	أسس فزيقا الاخلاق ·
		ترجمة محمد فتحى الشنيطى · ط دار النهضـة العربية (بيروت) سنة ١٩٧٠ ·
١٠٤	كراوس	(بول كراوسى) التراجم الاسطولية المنسوبة لأبن المقفع · ترجمـــة عبد الرحمـن بدوى ط · القاهرة سنة ١٩٦٥ (ضـــمن مجموعة التراث اليونانى) ·
١٠٥	محمد عبد الله دراز	دستور الاخلاق من القرآن ط بيروت سنة ١٩٧٤ ترجمها عن الفرنسية د · عبد الصبور شاهين ·
١٠٦	محمد عبد الله دراز	مدخل الى القرآن الكريم · ط دار القلم بالكويت بدون تاريخ ·

١٠٧	محمد عبد الله دراز	المسئولية فى الاسلام • (سلسلة الثقافة الاسلامية) باشراف محمد عبد الله السمان سنة ١٩٦٠ •
١٠٨	محمد عبد الله دراز	كلمات فى مبادىء علم الاخلاق : ط العالمية بالقاهرة سنة ١٩٥٣ •
١٠٩	محمد عبد الرحمن بيصار	(دكتور) : العقيدة والاخلاق ـ الانجلو سنة ١٩٦٤ م •
١١٠	محمد عبد الهادى أبو ريدة	(دكتور) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ط • القاهرة سنة ١٩٤٦ م •
١١١	محمد كمال جعفر	« دكتور » فى الفلسفة والاخلاق • ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٨ •
١١٢	محمد كمال جعفر	التصوف طريقا وتجربة ومذهبا • ط دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ م •
١١٣	محمد كمال جعفر	الدين المقارن ط • دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠ م
١١٤	محمد عمارة	المعتزلة ومشكلة الخيرية ط • بيروت سنة ١٩٧٢ م •
١١٥	محمد عبده	رسالة التوحيد ط • القاهرة (دار الشعب) سنة ١٩٦٩ م •
١١٦	محمد غلاب	الفلسفة الشرقية : ط الانجلو (الثانية) سنة ١٩٥٠ •
١١٧	محمد غلاب	الفلسفة الاغريقية : ط الانجلو سنة ١٩٥٠
١١٨	محمد غلاب	مشكلة الاولوهية : دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٥١ •
١١٩	محمود قاسم	« دكتور » دراسات فى الفلسفة الاسلامية ط • القاهرة سنة ١٩٧٢ (الطبعة الخامسة) •
١٢٠	محمود قاسم	مقدمة مناهج الأدلة فى عقائد الملة ط الانجلو سنة ١٩٦٤ •
١٢١	محمد البهى	الجانب الألهى من التفكير الاسلامى ط دار الكاتب العربى سنة ١٩٦٧ م
١٢٢	مقداد يالحن	الاتجاه الاخلاقى فى الاسلام ط الخانجى سنة ١٩٧٣ م •

١٢٣	المسعودى	مروج الذهب . تحقيق محمـــد محيى الدين عبد الحميد ط التجارية سنة ١٩٥٨ م .
١٢٤	المسعودى	التنبيه والاشراف ط . الصاوى سنة ١٩٣٨ م
١٢٥	الملطى	(أبو الحسين الملطى) التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ط . العطار سنة ١٩٤٩ م .
١٢٦	مصطفى عبد الرازق	تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ط نهضة مصر سنة ١٩٦٦ م .
١٢٧	المقريزى	الخطط ط بولاق سنة ١٢٧٠ هـ
١٢٨	فلينو	(كرلوالفونو) بحوث فى المعتزلة ١ ـ أصـــل تسميتها ٢ ـ اسـم القدرية ـ ٣ الصـــلة بين مذهب المعتزلة والاباضـــية ـ ٤ ـ حول فكرة غريبة منســـوبة الى الحاجظ عن القرآن ترجمة عبد الرحمن بدوى . ط القاهرة سنة ١٩٤٠ضمن مجموعة (التراث اليونانى) .
١٢٩	فلينو	محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية . ترجمة عبد الرحمن بدوى (ضمن المجموعة السابقة) .
١٣٠	هـ . بيكر	تراث الأوائل فى الشرق والغرب . ترجمة عبد الرحمن بدوى (تحت نشـــر ضـــمن المجموعة السابقة) .
١٣١	هنرى توماس	اعلام الفلاســـفة وكيف نفهمهم . ترجمة مفرى أمين ط . القاهرةسنة ١٩٦٤ .
١٣٢	هـ . سد جويك	المجمـل فى تاريخ علم الاخـــلاق ترجمة توفيق الطويل ط دار الثقافة بالاسكندرية سنة ١٩٤٩ م
١٣٣	يحيى بن الحسين	العدل والتوحيد ط الهلال ســـنة ١٩٧١ تحقيق محمد عماره (مجموعة رسائل العدل جـ ١) .
١٣٤	يحيى بن الحسين	مسائل الامام يحيى بن الحسين فى الرد على محمد بن الحنفية (تتعلق بأمور مختلفـة حول أصول العدل والتوحيد والقضـاء والقدر والخير والشر) ط . الهلال سنة ١٩٧١ م تقديم محمد عماره (مجموعة رسائل العدل والتوحيد ـ الجزء الثانى) .
١٣٥	يحيى بن حمزه العلوى	مشكاة الأنوار ط دار الفكر الحديث سنة ١٩٣٢ تحقيق محمد السيد الجليند .
١٣٦	يوسف كرم	تاريخ الفلســفة اليونانية . ط . لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ . الطبعة الثانية .

المراجـــع الأجنبيـــة

1 Incyclopaedio of islam mutazila.

2 Islamic Rationalism. Georg hourani Oxford — 1971

3 The political attitudes of the Mu tazilah by. Montogo-
mery Watt. بحث نشر فى :
Journal of the Royal asiatic Society. P. 38-57 Philo-

4 sophical reviw
من سنة 1960 — 1969 (باريس)
بمكتبة الجامعة الامريكية .

5 Revwe de metaphysiyue et de moral.
مكتبة جامعة القاهرة سنوات :
1925, 29, 30, 39, 78, 50, 52, 57, 63, 72.

6 La nation de la macrifa G H A salé
مكتبة الاباء الدونيكان ط سنة ١٩٥٨ م .
by frid Japri / معهد الآداب الشرقية .

7 God and man in cantemporaty islamic thought.
by Malik Charles.
بمكتبة الجامعة الامريكية ط بيروت

8 La grands encgclapédis
No. 112. ene. 13. 710 — 711 : بدار الكتب المصرية
vol 4. معارف عامة .

9 A Study on Fakhr al din. Al Raza and his controversies.
By Fathalla Khaleif.
ط دار الشرق بيروت .

10 Russ. Religion of Ethics.

11 Russ. Human society in Ethics and politcs London —
1954

12 Russ. History of western philosophy. London — 1961

13 Albang widgery. What is Religion London — 1857

14 Ewing, A — C. The definitrin of good New York Mochnill, con — 1947

15 Ross, David, the right and the good & London, Oxford Univ. 1931

16 B. Russell Good and Bad Art-good and Evil (Encyelopedia of Religion and Ethics, ed —

17 Hastigs, Allan, G. Widgery (Suffering and Sin pp 1434. (What is religion)

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٦٦٦/٨١